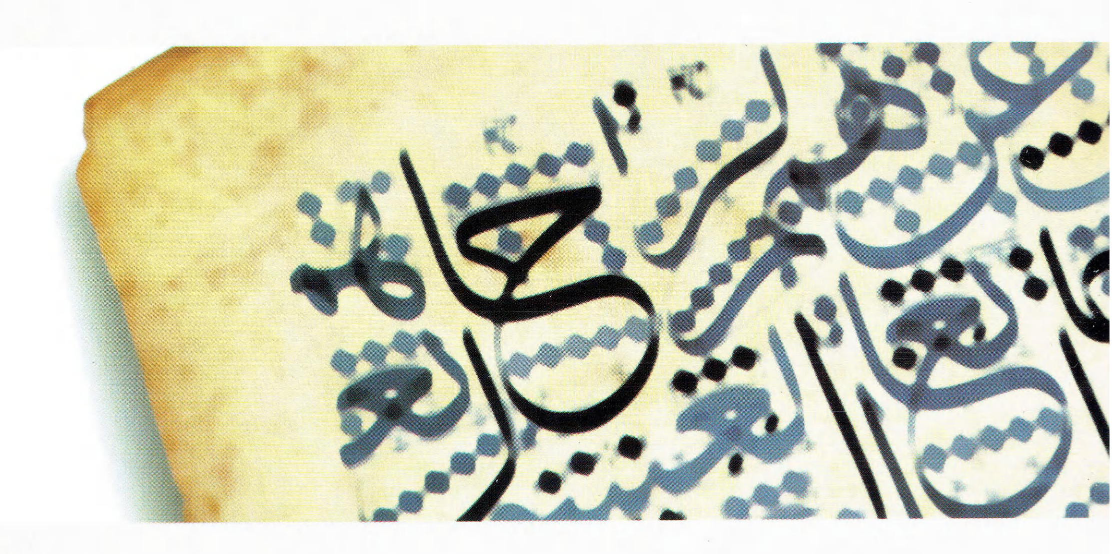


الأثر العقدي
في التوجيه الصَّرفِي



الخضر بن صالح العوذلي

الأثَــرُ الـعَـقَـدِيُّ
في التَّوْجِيهِ الصَّرْفِيِّ

أصل هذا البحث رسالة علمية قُدِّمَتْ إلى جامعة حضرموت

لنيل درجة الماجستير وقد أجيزت بدرجة امتياز

الأثَــرُ الـعَـقَـدِيُّ

فِي التَّوْجِيهِ الصَّرْفِيِّ

إعـداد

الخضر بن صالح صَلِّي العوذلي



الأثَرُ العَقَدِيُّ في التَّوْجِيهِ الصَّرْفِيِّ

الخضر بن صالح صَلِّي العوذلي

الطبعة الأولىٰ

١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843
المملكة العربية السعودية - الدمام

+201007575511
مصر - القاهرة

مؤسسة دراسات تكوين
للنشر والتوزيع
س ٠ ت : ٢٠٥٠١١٧١٢٠
جوال : ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣





الإهـــداء

إلىٰ خليل الله، وخير خلق الله، حبيبي وسيدي وقرة عيني محمد بن عبدالله، شفيع الأُمَّة، الذي كشف الله به الغُمَّة، صاحب الحوض المورود، والمقام المحمود، والموصوف بالكرم والجود، رسول البشريَّة، والهادي إلىٰ الطريق السويَّة، الموصلة إلىٰ جنة الله العليَّة، صلىٰ الله وسلم وعظم ومجد وكرم عليه وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

إلىٰ الخلفاء الرَّاشدين، وآل البيت الطَّيبين الطَّاهرين، وأمَّهات المؤمنين، والصَّحابة الغرِّ الميامين -رضي الله عنهم أجمعين-.

إلىٰ السَّلف الصَّالح، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدِّين، وإلىٰ شهداء أمَّتنا الموحِّدين.

إلىٰ والديَّ الكريمين الرَّاحلين -غفر الله لهما وأسكنهما فسيح الجنان- تقديرًا وعرفانًا لا يقدر قدرهما إلَّا الذي أنعم عليّ بهما ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٥].

إلىٰ علمائي الأفاضل، وأساتذتي الأماثل.

إلىٰ زوجاتي وأبنائي وبناتي، وإخوتي، وأخواتي.

إليهم جميعًا، وإلىٰ نفسي حال حياتها وبعد مماتها أهدي باكورة عملي، وثمرة جهدي، ونسأل الله القبول.

شكر وثناء

سقطت عبراتي فرحًا، وتراقصت عباراتي مرحًا؛ لإنهاء هذا الجهد المبارك القليل، فكان لزامًا علىٰ العبد الذليل شكر الربّ المنعم الجليل الذي وفّق وأعان علىٰ إكمال البحث، فأحمده -جلّ جلاله- حمدًا لائقًا بجلال وجهه وعظيم سلطانه، فهو ﷻ وحده مَنْ لا يُحصىٰ فضله بجميل مدح ولا طول ثناء.

ثمَّ أشكر الوالدين الراحلين علىٰ حسن تربيتهما، فما أنا إلا فرع من أصلهما، وبرًّا بهما أقول: ﴿رَّبِّ ٱرۡحَمۡهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾ [الإسراء: ٢٤]، وأشكر مشايخي الفضلاء، السادة العلماء، الذين استفدت منهم في علم الرواية والدراية، وكانوا سببا -بعد توفيق الله- في سلوك طريق العلم والهداية.

كما أتقدَّم بالشكر الجزيل والثناء الجميل للمشرف النبيل الاستاذ الدكتور نجيب -والنجابة واضحة في سمته- محفوظ -حفظه الله من كل سوء ومكروه- كرامة -أكرمه الله بالجنَّة دار كرامته؛ فقد كان لي -بعد الله- خير معين، وصاحبني مصاحبة الصالحين، فلم يدّخر جهدًا ونصحًا في تصحيح هفواتي، وتقويم خطواتي، وتهذيب عباراتي، وتسديد كتاباتي.

وأردف الشكر لمن قوَّموا الرسالة بجدارة وبسالة، المناقشين: أ.د عبدالله صالح بابعير من جامعة حضرموت (رئيسًا ومناقشًا داخليًّا)، وأ.د صادق يسلم العيّ من جامعة سيئون (مناقشًا خارجيًّا) اللذين لم يدَّخِرا وسعًا في تصحيح

العبارات، وسدّ الثغرات، وإقالة العثرات، وتسديد البحث إلىٰ الرشاد والسداد، فللّه درُّهم وعلىٰ الله أجرهُم.

ولا أنسىٰ شكر جميع الأساتذة الذين استفدنا منهم في مرحلة الدراسة التمهيدية، كما أشكر رئاسة جامعة حضرموت وعمادة كلية التربية سيئون علىٰ حسن الرعاية والاهتمام، والشكر والدعاء موصول للأستاذ القدير الراحل الدكتور/ سالم بامؤمن غفر الله له ورحمه، وأسكنه أعالي الجنان، كما لا يفوتني شكر جميع الزملاء والأصدقاء الذين خالطتهم في مسيرتي العلميَّة، وسعدت كثيرًا بصحبتهم.

ويسرُّني أنْ أسطِّر عذب شكري، وسلسبيل امتناني للزوجة الصالحة البارة والأبناء والبنات؛ إذْ هيَّؤوا لي الجوَّ المناسب لكتابة الرسالة، كما أشكر زوجتي الأخرىٰ التي جاءت وأنا في آخر الرسالة فزادت الجوّ تهيئة، واللسانُ يعجز عن شكرهم ورد جميلهم.

وقبل أنْ يحطَّ قلمُ الشكر رحالَه، وينهي ترحاله، عليه أن يبعث بالشكر رسالة إلىٰ المؤسسة العريقة الراقية مؤسسة نهد، فالقلم عن الشكر عاجز حاسر، والتعبير عن إيفائها حقَّها قاصر، ولا أملك لهم إلا الدُّعاء بسعة الرزق والمال وكثرة الأعمال، ومزيدًا من الرقيّ والتقدّم في الحال والمآل، وأخيرًا أشكر كلَّ من قرأ الرسالة وأسدىٰ إليّ بفائدة، أو مشورة، أو نصح، واللهَ أسأل أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، وأنْ ينفع به كاتبه وقارئه. اللهمَّ أعطنا ولا تحرمنا، وزدنا ولا تنقصنا، وعلمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المُلَخَّص

كشف هذا البحث العلاقة بين العقيدة والتوجيهات الصرفية عند أرباب الفرق؛ لما لهذا الموضوع من أهمية علمية للمختصين في علوم الشريعة واللغة.

وقد اقتضت طبيعة البحث أنْ يُقسَّم علىٰ تمهيد وثلاثة فصول، مسبوقة بمقدمة ومتلوة بخاتمة أودعت فيها أهم النتائج.

أمَّا المقدمة ففيها بيان قيمة اللغة العربية وأهميتها، وبيان أهمية موضوع الرسالة، وسبب اختياره، والجهود المبذولة فيه، وخطة البحث، والمنهج المتَّبع، ومنهجية الباحث.

وأمَّا التمهيد الموسوم بـ (العقيدة والتصريف) ففيه بيان مفردات عنوان الرسالة، وصلة علم الصرف بالعقيدة.

وقد جاء الفصل الأوَّل بعنوان: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الكلام، والفصل الثاني بعنوان الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأسماء، والفصل الثالث بعنوان: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأفعال.

واحتوت الرسالة علىٰ اثني عشر مبحثًا وستة وثلاثين مطلبًا وتحتها عشرات المسائل، وجوهر الرسالة يقوم علىٰ محورين جامعين:

المحور الأول: تنطلق الفرق من عقائدها في توجيه أبنية الأسماء، والأفعال، والأبنية المشتركة بينهما، من خلال التصرف في صيغها وأوزانها،

وإبدال صيغة بأخرىٰ، أو إخراجها عن معانيها ودلالاتها إلىٰ معانٍ أُخرَ تتناسب مع تيكم العقائد، أو ادّعاء المجاز، أو التمثيل، أو جعلها من باب التخييل، وختام ذلك التحريف والتأويل، وتسليط النفي والتعطيل.

المحور الثاني: الخلاف في الاشتقاق، وتصريف جذر الكلمة؛ ولا شك أنّ الاختلاف في جذر الكلمة يؤدي إلىٰ اختلاف المعنىٰ، كما في اختلاف البصريين والكوفيين في اشتقاق الاسم، ونحو ذلك.

وخلَصَ البحث إلىٰ كثير من النتائج لعلَّ أهمَّهَا: إبراز قيمة علم الصرف؛ إذ اعتمدت عليه الفرق في تأكيد عقائدها والرد علىٰ المخالفين، واعتمد عليه المخالفون لها بالنقض، .والكل يحاول توجيه البنىٰ الصرفية بما يتوافق مع الاعتقاد. ومنها: بيان أثر العقيدة في التوجبهات الصرفية، واعتماد الفرق علىٰ ذلك في مسائل عقدية كثيرة وخطيرة، منها: مسألة كلام الله والقول بخلق القرآن، ومسألة أسماء الله وصفاته وأفعاله، ومسألة أفعال العباد، وما جرَّت إليه من بدعة القدر وبدعة الجبر، ومسألة إنفاذ الوعد والوعيد، وتكفير فسّاق الملّة، وبدعة الإرجاء، وغيرها.

ومن النتائج: إظهار تلاعب الفرق بالبنىٰ والصيغ الصرفية وإيجاد معان جديدة لها تتوافق مع معتقدهم، ووقوع بعضهم في التناقض حيث يقررون معانيَ في مواضعَ، وينكرونها في مواضعَ أُخَر.


المقدمة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

الحمد لله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله وصحبه ومن والاه.

أمَّا بعدُ: فقد كان التوجيه الصرفي لنصوص الشرع الحكيم أحد المسالك التي سلكها أرباب العقائد، والمفسرون، وأهل اللغة والنَّحو، علىٰ اختلاف توجّهاتهم؛ لتقرير مبادئهم العقديّة ومنطلقاتهم المذهبيّة، في سعيٍ منهم لدعم هذه المنطلقات بدلالة القرآن الكريم؛ لتكون أدعىٰ للقبول، وأقوىٰ في المصداقيّة.

ولهذا لم تسلم كثير من المواضع -ومنها آيات العقيدة- من تجاذب أرباب المقالات العقديّة لدلالتها، وذلك من خلال مظاهر متعدِّدة، ومنها: التوجيه الصّرفي لهذه الآيات؛ ولذا قدمت رسالتي الماجستير بعنوان: «الأثر العقدي في التوجيه الصرفي».

أهميَّة البحث:

ومن هنا رأىٰ الباحث أنَّ البحث في ذلك، فيه: إثراء للدّرس اللغويّ، وبيان لأهميّة الدرس الصّرفيّ، وارتباط العلوم بعضِها ببعض، وتوضيح أثر العقائد في التوجيه الصرفيّ، وخدمة منه لهذا العلم العاقل لغيره من العلوم؛ إذ إنَّه لم

يُخْدَمْ كما خُدِمَ علمُ النحو وغيره من العلوم؛ لذا فالكتابة في: (الأثر العقديّ في التوجيهِ الصرفيّ) أمر في غاية الأهمية، ويمكن تلخيصها في الآتي:

١- كثير من الخلاف العقديّ بين الفرق كان له الأثر الواضح في الاختيارات الصّرفيّة، والتوجيه الصّرفيّ.

٢- فيه إظهار لثمرة الخلاف الصّرفيّ؛ مما يجعل دراسة مثل هذه الاختلافات من الأهميّة بمكان، وأنه يجب الاعتناء بها، وعلىٰ الباحثين والدارسين ضبط هذه المسائل، ومعرفة عللها، وحصرها.

٣- علم التصريف من العلوم العاقلة؛ إذْ يرتبط به كثير من العلوم، فلا يستغني عنه علماء العقيدة وأصول الدين -إن صح التعبير-، ولا علماء الفقه وأصوله، وكذا يرجع إليه علماء التفسير، ويعرج عليه علماء الحديث في شروحاتهم للأحاديث النبويَّة -علىٰ صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم-، ولأهل القراءات والتجويد وعلوم القرآن الحظ الأوفر، والنصيب الأكثر، هذا وقد اهتم به العلماء المحدثون في العصر الحاضر في مجال الصوتيات، وما تناقشه من تخفيفات، وفونيمات، ومورفيمات، ونحوها؛ غير أنها لم تعرج علىٰ كثير من أسباب الخلاف، وما نجم عنها من صراعات في مجالات مختلفة، منها الاعتقاد.

وبذا تظهر أهميّة هذا البحث وقيمته العلميّة في البكارة والابتكار.

الأسباب الباعثة لاختيار البحث:

ولتلك الأهميّة كان اختيار موضوع (الأثر العَقَدِيّ في التوجيهِ الصّرفيّ)، بالإضافة إلىٰ:

١- الإسهام في تخليص الكتب والمؤلفات الصّرفيّة مما شابها من مخالفات عقديّة، وقضايا فلسفيّة ومنطقيّة.

٢- خلو الساحة الصّرفيّة من الدِّراسات التي تقوم بتتبع الآيات العقديّة في المؤلفات الصّرفيّة، ومن ثَمَّ تقويمها من منظار المعتقد الصحيح الموافق لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

٣- رغبة الباحث في خدمة القرآن الكريم، فكتاب الله تعالىٰ أفضل ما اشتغل به المشتغلون، وأولىٰ ما عُنِي به الدارسون.

٤- رغبته في خدمة هذا العلم كما خدمت بقية العلوم.

٥- توجيه رسالة لهذا الجيل والأجيال المتعاقبة في إدراك قيمة اللغة العربية، والحفاظ عليها بانتزاعها من الأيادي العابثة التي تتلاعب بها حسب الرغبات والأهواء والبدع، وإدراك قوة الضرر في إهمال هذا الجانب من العلم.

٦- كما يودُّ الباحث أن يشحذَ هممَ الدارسين والباحثين إلىٰ مواصلة السير في هذا المضمار.

فلهذا اختار الكتابة في (الأثر العقديّ في التوجيه الصّرفيّ) جمعًا بين الدفاع عن الاعتقاد، وحماية لغتنا العربية لغة الضَّاد، من عبث أهل البدع والإلحاد.

مشكلة البحث، وتساؤلاته:

وتتركز مشكلة البحث في إبراز الأثر العقديّ في التوجيه الصّرفيّ.

وقد أجاب البحث عن تساؤلات، منها:

- هل يمكن للعقائد أن تؤثِّر في التوجيه الصرفي كما أثَّرت في التَّوجيهِ النَّحويِّ؟

- هل العلوم تؤثِّر وتتأثَّر فيما بينها؟

- ما جهود علماء الصرف، والعقيدة في هذا المضمار؟

أهداف البحث:

ويرمي البحث إلىٰ:

١- الإجابة عن كل التساؤلات السابقة.

٢- إظهار أثر المعتقدات في التأليف الصرفي.

٣- إبراز أهمية اللغة العربية علىٰ وجه العموم، وأهمية علم الصرف علىٰ وجه الخصوص.

٤- توضيح العلاقة الوطيدة بين العلوم، لاسيما علوم اللغة وعلوم العقيدة.

٥- يرمي إلىٰ الكشف عن وسائل أهل البدع في تحريف النصوص، وليِّ أعناقها حتىٰ تتوافق مع معتقداتهم.

٦- كما يرمي إلىٰ تنقية الموروث اللغوي -إنْ صحَّ التعبير- من الشوائب والعلائق حتىٰ يظهر جماله، ويزداد رونقه وبهاؤه.

٧- وأخيرًا إثراء المكتبة العربية والإسلامية بمرجع في هذا الباب.

الدراسات السابقة:

لم أقف علىٰ دراسة خاصّة في هذا المجال، بعد طول بحث وتنقيب، وسهر في التفتيش والتقليب، نعم قد وجد من أشار إلىٰ نتفٍ يسيرة، ونبذٍ قصيرة، ضمن البحث في الخلاف التصريفي وأثره الدَّلالي، وهذه قائمة ما وقف عليه الباحث من أبحاث في ذلك:

- الخلافُ التصريفي، وأثرُه الدّلالي في القرآن الكريم، لـ فريد بن عبدالعزيز الزامل السُّليم، جامعة القصيم، ط/ دار ابن الجوزي - الرياض - الأولىٰ ١٤٢٧هـ، وعدد صفحاته (٥١٢) مع الفهارس.

- الخلافات الصرفية في توجيه بعض الأبنية في القرآن الكريم، لـ شريف بن عبدالكريم النجار، ضمن مجلة الجامعة الإسلامية/ ع ١٤٤،

من (ص٣٧٧-٤٥١)، في ٧٤ صفحة، مقاس ١١,٥، ومباحثه لا تختلف عن سابقه، بل تكاد تتطابق.

- الاختلاف الصرفي في القرآن الكريم ودلالته، لـ عياد مريجيل راشد، المجلة الليبية للدراسات/ ع ٨، ٢٠١٥م، محكمة، من (ص٥١-٦٩)، في ١٨ صفحة، وهو بحث صغير كما ترىٰ، وما سبق يغني عنه.

هذا ما وقف عليه الباحث بعد بذل الجهد في البحث والنظر، والتوفيق والإعانة من الله، ويظهر الفرق بينها وبين البحث موضوع الدراسة لا سيما الكتاب الأول، فهو أكبر وأجمع وأوسع -في نظر الباحث- وربما ما بعده عيال عليه -إن ثبت له التقدم والسبق في التأليف-؛ وهذا الذي يظهر من سنة الطبع، فقد طبع الكتاب الأول في سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م تقريبًا، وأمَّا البحث الثّاني فقد طبع سنة ٢٠١٥م، والبحث الثّالث لم يذكر له سنة طبع، ولا يهم؛ لأن ما سبق يغني عنه -كما تقدم-، وتتلخص الفروق في الآتي:

١- من حيث الموضوع، فموضوع هذا البحث يختص بالأثر العقدي في التوجيه الصرفي، وهو مجال محدد ومخصص، بينما الكتب والأبحاث السابقة تناقش الجانب الدلالي وهو أعم، ولم تتطرق لما في هذا البحث موضوع الدراسة إلا إشارات مختصرة.

٢- اكتفت الأبحاث السابقة بنتف في مجال العقيدة، أما هذا البحث فقد ربطت مسائله الصرفية بالعقيدة في كل موضع.

٣- لم تذكر الأبحاث السابقة مناط الخلاف الصرفي إلا ما ندر، وهذا ما تميز به هذا البحث موضوع الدراسة، والحمد لله.

٤- الأبحاث السابقة لم تناقش أثر التوجه العقدي في التوجيه الصرفي عند الفرق، ومدىٰ تأثيرها فيه، وهذا فارق جوهري.

وإن كان بعض هذه الفوارق يكفي، فكيف بها مجتمعة!

ومما ينبغي قوله: إنَّ الأبحاث السّابقة نافعة، ويستفاد منها، وقد بذل أصحابها فيها جهودًا مباركة يشكرون عليها، وما ذكرته هنا وما سأذكره -إن شاء الله- في البحث من قصور وتقصير واعتراض ونحو ذلك، لا يبخس حقهم، ولا يقلِّل من جهدهم، ولا يُنْقِصُ من قَدْرِهم، والله الموفق والهادي إلىٰ سواء السبيل.

منهج البحث:

اعتمد الباحث علىٰ المنهج الوصفي التحليلي القائم علىٰ استقراء المسائل الصَّرفية التي أثَّرت فيها العقيدة، مضيفًا النقد والموازنة، وربما أفاد الباحث في بعض المواضع من المنهج التاريخي عند ذكر المدارس النحويّة الصرفيّة، والفرق العقديّة؛ لمعرفة بدايات الخلاف، ولكنْ بقدر الحاجة.

مادَّة البحث وحدودها:

ومادة البحث قد جمعت بين علوم متعددة، وناقشت الآتي:

١- المسائل الصّرفية التي أثَّرت فيها العقيدة، فأخرجت المسائل غير الصرفية، كالنحوية، والمعجمية، ونحوها.

٢- أثر الاعتقاد في الاختيارات الصرفية، والتوجيه الصرفي.

٣- لم يتقيد البحث باعتقاد فرقة معينة، بل البحث يشمل الفرق العقدية المتباينة التي أثر اعتقادها في التوجيه الصرفي داخل الفرق وخارجها بقدر المستطاع، ولا أزعم الإحاطة.

التصوُّر لمخطط البحث:

واقتضىٰ البحث أنْ يكون في: مقدمة، يليها تمهيد، وثلاثة فصول، ثمَّ خاتمة، وبعدها المصادر والمراجع، ومسك الختام كشَّافات تفصيلية.

أمَّا المقدمة، فقد أوضح الباحث فيها: أهمية موضوع البحث، ودواعي اختياره، وحدَّد مشكلة البحث، وبيَّنَ أهدافه، ثمَّ عرض للدِّراسات السَّابقة،

وختمها بذكر مادة الدراسة، ومنهج البحث ومنهجيه الباحث، والصعوبات التي واجهت الباحث.

واقتضىٰ البحث أنْ يكون له تمهيد يضيئ الطريق إليه، ويعرِّف بما هو لازم لفهم فصوله ومباحثه؛ حتىٰ لا يظهر في أجزاء البحث إطالة أو إسهاب في إيضاح هذه الأمور، وقد أسميته بـ (العقيدة والتصريف)، وقسَّمته علىٰ مبحثين:

المبحث الأول: الأثر والعقيدة والتوجيه، لغةً واصطلاحًا

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: العقيدة لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثالث: التوجيه لغةً واصطلاحًا.

والمبحث الثاني: صلة علم التصريف بالعقيدة

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ظهور التصريف في ظل البحث العقدي.

المطلب الثاني: الجهل بالتصريف سبب في ضلال وانحراف بعض الفرق

المطلب الثالث: الخلاف العقدي الذي يدخل في حدود البحث.

وأمَّا بقيَّة فصول الكتاب، فكان ترتيبها علىٰ النّحو الآتي:

الفصل الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الكلام

وكان ترتيبه علىٰ المباحث الآتية:

المبحث الأول: التصوُّر العقديّ في مسألة الكلام، وتأثيره في التوجيه الصرفيّ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الكلام والمتكلم عند الإطلاق، وخلاف الفرق.

المطلب الثاني: كلام الله -تعالىٰ- والقرآن الكريم عند الفرق.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لمسألة الكلام عند الفرق.

المبحث الثاني: موقف المحدثين من الكلام، وثنائية اللفظ والمعنىٰ

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اختلاف المحدثين في ثنائية الكلام والجملة، وثنائية اللفظ والمعنىٰ.

المطلب الثاني: أثر الاختلاف العقدي في ثنائية اللفظ والمعنىٰ عند المحدثين.

الفصل الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأسماء

وكان ترتيبه علىٰ مباحث خمسة هي:

المبحث الأول: تعريف الاسم، واشتقاقه، وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: حد الاسم وتعريفه.

المطلب الثاني: اشتقاق الاسم.

المطلب الثالث: الخلاف العقدي في الأسماء.

المطلب الرابع: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأسماء.

المبحث الثاني: المصادر

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أصل المشتقات.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للمصادر.

المطلب الثالث: تطبيقات علىٰ الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للمصادر.

المبحث الثالث: المشتقات

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم الفاعل.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم المفعول.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في صيغ المبالغة.

المطلب الرابع: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم التفضيل.

المبحث الرابع: الإفراد، والتثنية، والجمع

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في تغاير الصيغ بين الإفراد والتثنية والجمع.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الجمع.

المبحث الخامس: التصغير، والنسب، والمهموز

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في التصغير.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في النسب.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في المهموز.

الفصل الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأفعال

وقد جاء في مباحث ثلاثة، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب، وهي:

المبحث الأول: حدُّ الفعل، وزمنه

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حدُّ الفعل، والخلاف فيه.

المطلب الثاني: زمن الفعل والخلاف فيه.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لحدِّ الفعل وزمنه.

المبحث الثاني: أبنية المجرد

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنىٰ الأبنية والأوزان والفروق التي بينها.

المطلب الثاني: أبنية المجرد ومعانيها.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لأبنية المجرد.

المبحث الثالث: أبنية المزيد

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الزيادة ومعانيها وحروفها.

المطلب الثاني: أقسام المزيد: مزيد الثلاثي، ومزيد الرباعي.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لأبنية المزيد.

وأما الخاتمة، فهي زبدة نتائج هذا البحث، يليها المصادر والكشَّافات.

صعوبات البحث (متعة البحث):

تمثَّلت صعوبات البحث في الآتي:

١- أنَّ الجمع بين المناهج السابقة بحد ذاته صعب وفيه عسر ومشقّة لولا إعانة الله وحده.

٢- أنَّ ربط التوجيهات الصرفية بالتوجهات العقدية للفرق المختلفة والمتباينة أمر في غاية المشقة، ويحتاج إلىٰ جهد استقرائي وعقلي، وجهد في التوثيق النقلي.

٣- أنَّ هذا البحث في هذا المجال العقدي الصرفي لا يزال في المخاض، وأرجو أنْ يكون هذا العمل هو المولود البكر المبارك، ولا يخفىٰ أنَّ ولادة البكر فيها عسر ومشقة.

٤- في هذا البحث تداخلت العلوم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة وغيرها

مع أصول الدين وعلوم التفسير وعلوم أخرىٰ، مما جعلت الباحث يزيد من جهده وتركيزه؛ إذْ إنها تريد دقة في تمييز القضايا العقدية المؤثرة في التوجيهات التصريفية، واستخراج الدلالات الخفيَّة، والمعاني اللطيفة.

كل هذه الصّعوبات ذُلِّلت بعون الله، واستصغرت بالعزيمة حتىٰ غدت هي لذّة البحث ومتعته، والحمد لله أولًا وآخرًا، وباطنًا وظاهرًا.

وقد سار الباحث في بحثه علىٰ الخطوات الآتية:

١) جمع مادة البحث من مصادرها المتاحة، والاجتهاد في توثيق نسبة كل قول لقائله، وكل مذهب لأهله.

٢) النصوص [أقوال العلماء عموما] التي لا يتيسر للباحث الوقوف عليها -بعد بذل الجهد- من كتب مؤلفيها تُنقلُ بالواسطة.

٣) اجتهد الباحث في بيان أثر العقائد في الصرف لاسيما جانب الدلالة والتوجيه علىٰ جهة الخصوص.

٤) في الغالب يبدأ الباحث بالجانب الصرفي، ثم التصور العقدي، ويختم بالأثر العقدي في التوجيه الصرفي.

٥) ذكر الباحث في نهاية التمهيد تعريفًا مختصرًا بالفرق الداخلة في نطاق البحث علىٰ جهة الإجمال، وإن كان قد ذُكِرَتْ فرق لم يأت لها ذكر في البحث وإنَّما جيء بها استطرادًا؛ لأنَّها في نظر الباحث لا تخلو من فائدة.

٦) حرص الباحث عند عرض نظريّة أو مفهوم عند أحد القائلين به ألَّا يتدخَّل في كلامه وعرضه إلا بالقدر الذي يسمح بعرض فكره ورؤيته الخاصَّة به.

٧) اجتهد الباحث في إبداء رأيه في كل مسألة من مسائل البحث، ويكون تعليقه عليها إمَّا في نهاية المسألة، أو في أثنائها للربط بين أجزائها.

٨) المسائل التي تتعدد فيها وجهات النّظر، حرص الباحث علىٰ عرض الآراء كافةً في المسألة، ثم يختار منها ما يراه راجحا مؤيدا ذلك بالدليل.

٩) قام الباحث بتشكيل ما يشكل حسبُ.

١٠) عزو الآيات إلىٰ المصحف العثماني بعد الآية مباشرة؛ تمييزًا للنص القرآني عن غيره.

١١) خرَّج الباحث الأحاديث من مظانها، فما كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفىٰ بتخريجه منهما، وما كان في غيرهما اجتهد في تتبعه في مظانه الممكنة مع الحكم علىٰ إسناده بما يناسبه من صحة أو حسن أو ضعف.

١٢) لقد حرص الباحث علىٰ توحيد المصادر والمراجع في جميع البحث إلّا أنَّه قد يختلُّ ذلك وهو قليل جدًا، وإذا حصل شيء من ذلك فإنِّي أذكر الطبعة في الهامش، أو المحقِّق، أو ما يميِّزه.

١٣) وكان من دواعي تعدد بعض المصادر وتكرر طبعاتها وجود زيادات في بعض الطبعات وإشارات لا توجد في الأخرىٰ.

١٤) في الغالب يذكر الباحث النصوص من غير اختصار لها خشية تشويه النص، أو إخفاء بعض محاسنه بالاختصار والتهذيب، ولأنَّ أكثر النصوص تتعلق بالعقيدة واجتزاؤها أو تحويلها إلىٰ المعنىٰ قد يضرّ.

١٥) التزم الباحث في نقل الأقوال الترتيب الزمني، إلا عندما تكون بعض الأقوال أوضح في الدلالة؛ فإنَّها حرية بالتقديم لذلك، وهذا نادر في البحث.

١٦) ترك الباحث ذكر أسماء مؤلفي الكتب في الهوامش، واكتفىٰ بذكر اسم الكتاب فقط، إلّا إن كانت هناك كتب تحمل الاسم نفسه، فإنَّه يذكر اسم المؤلف تفريقًا بينها، وعند استدعاء حاجة للذكر.

١٧) قد يتعرض البحث لمسائل شائكة، أو إشكاليات غامضة، يضطرّ البحث إلىٰ نوع استطراد وبيان وطول معالجة؛ وذلك ليطمئن قلب المتصفح لهذا البحث، ولأنَّ الباحث كان مستحضرًا في ذهنه خطاب الموافق والمخالف علىٰ حدٍّ سواء.

١٨) لا يرىٰ البحث تفرقة لها ثمرتها العملية بين الصرف والتصريف؛ لذا فإنه قد يُعبر بالصرف وهو الأكثر، وأحيانًا يُعبر بالتصريف وهو قليل.

١٩) لم يترجم الباحث للأعلام حتىٰ لا تطول الرسالة.

٢٠) ترك الباحث ذكر وفيات المؤلفين في الهوامش اكتفاءً بذكرها في قائمة المصادر والمراجع، وقد يذكر الباحث شيئًا من ذلك في المتن للحاجة التاريخيّة لذلك، أو لأهمية ذكرها.

٢١) المسائل المشتركة بين الاسم والفعل لم يفرد لها الباحث فصلًا مستقلًا، وقد بث مواضيعها في الفصلين الثاني والثالث لقلتها بل لندرتها.

٢٢) عند الإحالة علىٰ الكتب فإنِّي أضعها بين أقواس مُصَدِّرًا المجلد ثم الصفحات ثم رقم الحديث أو المسألة أو الفقرة أو الترجمة، نحو: شرح السنة (٢/ ٢٩١/ ٤٥١).

وأخيرًا: هذا البحث قراءة للأفكار والعقائد، وتتبع لمسار الفرق، ورصد أثرها وتأثيرها في التوجيه الصرفي بقدر المستطاع، وهذا الموضوع متشعب الجوانب، متعدد الآراء، وجهدي جهد متواضع، فلا أدعي أنَّني قد وفَّيت الموضوع حقَّه، واستكملته من جميع جوانبه، ولكنْ حسبي أنَّني لم أدَّخر في سبيل ذلك وسعا، فإن كنت قد أدركت بعض ما أمّلت وأصبته، فهو محض فضل من الله وحده، وإن كانت الأخرىٰ فمنِّي، وأستغفر الله من سوء عملي وسهوي وخطئي وتقصيري، فالكمال لله وحده، والعصمة لرسله عليهم الصلاة والسلام.

وإنَّه لَقَمِنٌ بكل واقف علىٰ هذا البحث أنْ يسدِّدَ ما به من خلل، وأن يستر ما به من زلل، فلقد علمت الأوائل والأواخر أنه ليس من النقص أمان، ولا من العيب ضمان، خصوصا إذا صدر البحث عمَّن علمه قليل، وقلمه كليل.

اللهم لا تُعَذِّبْ يدًا كتبت تريد نَفْيَ تحريفِ الغالين، وانتحالِ المبطلين، وتأويلِ الجاهلين عن دينك، ولا لسانا أراد الذبَّ والدفاعَ عن شريعتك، والحفاظَ

علىٰ لغة كتابك من التأويل والتحريف، الذي قامت به الفرق معتمدة علىٰ النَّحو والتَّصريف.

ولا يفوتني في ختام هذه المقدمة أن أحمد الله ربي وأشكره، كما حمدته في البدء، فمنه وحده الحول، كما أكرر شكري للمشرف والمناقشين وجميع أساتذتي، وكل من أعان وساعد، ووجَّه وأرشد.

تمهيد
العقيدة والتصريف

وفيه مبحثان:

المبحث الأول
الأثر والعقيدة والتوجيه، لغةً واصطلاحًا

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: العقيدة لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثالث: التوجيه لغةً واصطلاحًا.

المبحث الثاني
صلة علم التصريف بالعقيدة

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ظهور التصريف في ظل البحث العقدي.

المطلب الثاني: الجهل بالتصريف سبب ضلال الفرق وانحرافها.

المطلب الثالث: الخلاف العقدي الذي يدخل في حدود البحث.

المبحث الأول
الأثر والعقيدة والتوجيه، لغةً واصطلاحًا

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
الأثر لغةً واصطلاحًا

وفيه مسألتان:

المسألة الأولىٰ: الأثر لغةً:

قال الخليل: «الأثر: بقيّة ما ترىٰ من كُلّ شيء وما لا يُرَىٰ بعد ما يُبْقي عُلْقَةً»[1]، وفي القاموس المحيط: «الأَثَرُ: -محرّكةً- بَقِيَّةُ الشيءِ، والجمع: آثارٌ وأُثورٌ، والخبر، وخرج في إِثْرِه وأَثَرِه: بعَده، وائْتَثَرَه وتَأَثَّرَهُ: تَبعَ أثَرَه، وأَثَّرَ فيه تَأثيرًا: تَرَكَ فيه أَثرًا، والآثار الأعلام»[2].

قال الله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: ١٢]، أي نكتب ما أسلفوا من أعمالهم، ونكتب آثارهم، أي من سنَّ سنةً

(١) العين (٨/ ٢٣٦)، مادة (أثر)، وينظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٥٤)، مادة (أثر).

(٢) القاموس المحيط (ص٣٤١).

حسنةً كتب له ثوابها، ومن سن سنةً سيئة كتب عليه عقابها، وهم علىٰ أثارة من علم أي بقية منه يأثرونها عن الأولين، وسنن النبيﷺ آثاره[1]

ومما سبق يتلخص أنَّ الأثر اسمُ جنس تتردد دلالته في أربعةَ معانٍ، هي:

الأول: بمعنىٰ الخبر، ونقل الحديث وروايته، ويريدون به الحديث المرفوع أو الموقوف أو المقطوع، وبعض العلماء يقصرونه علىٰ الموقوف[2]

الثاني: بمعنىٰ النتيجة، وهو الحاصل من الشيء، أو ما يترتب علىٰ الشيء، ويسمىٰ عند الفقهاء بالحكم[3]

الثالث: بمعنىٰ العلامة بعد الشيء؛ لأنَّ العلامة تكون قبل الشيء، فإنْ كانت بعده كانت أثرًا، كقولهم: السيول أثر الأمطار، أي: علامة علىٰ الأمطار[4]

الرابع: أضاف الجرجاني أنَّه يأتي بمعنىٰ الجزء[5]، وهو البقية من الشيء، ويمكن أنْ يستدل له بقوله -تعالىٰ-: ﴿ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤] أثارَةٍ مِن عِلْمٍ أىْ: بقية من علم يُؤْثَرُ عن الأوَّلين، ويُنْسَبُ إليهم[6]

(١) ينظر: أساس البلاغة (١/ ٢٠).

(٢) ينظر: القاموس المحيط (ص٣٤١)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ٢٤٩).

(٣) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ٢٤٩).

(٤) ينظر: الفروق اللغوية للعسكري (ص٧١).

(٥) ينظر: التعريفات (ص٩).

(٦) ينظر: التفسير الوسيط للطنطاوي (١٣/ ١٨٠).

المسألة الثانية: الأثر اصطلاحًا:

الأثر في الاصطلاح لا يخرج عن المعاني اللغوية السابقة، فهو يأتي: بمعنىٰ: النتيجة، وهو الحاصل من الشيء، وبمعنىٰ العلاقة، وبمعنىٰ الجُزء. و«الآثار: هي اللوازم المعللة بالشيء»[1]، أو جملة الأمور التي تنتج عن الشيء المسبب لها.

(١) التعريفات (ص٩).

المطلب الثاني
العقيدة لغةً واصطلاحًا

وفيه مسألتان:

المسألة الأولىٰ: العقيدة لغةً:

العقيدة لغةً تدور معانيها علىٰ: التوكيد، والإحكام، والمعالجة، والملازمة، والقرب، والربط المحكم، والإبرام، والتماسك، والمراصَّة، والإثبات، والتوثق، والنِّيَّة، والجمع[1]، والحساب: ويسمىٰ: حساب العقود، وقد ألفت فيه كتب نظمًا ونثرًا[2]

المسألة الثانية: العقيدة اصطلاحًا:

العقيدة اصطلاحًا، تعني: «الإيمان الجازم الذي لا يتطرق إليه شك لدىٰ معتقده»[3]، أي إنَّها مجموعة من القضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل،

---

(١) ينظر: لسان العرب (٣/ ٢٩٦) مادة (عقد)، والمدخل لدراسة العقيدة الإسلامية علىٰ مذهب أهل السُّنَّة والجماعة (ص١٣)، والبشارة والاتحاف بمنهج التلقي والاستدلال عند الأئمة الأسلاف (ص١٠- وما بعد)، وكتاب: لا جديد في أحكام الصلاة (ص٦٢-٦٣).

(٢) ينظر: بلوغ الأرب لمحمود شكري الألوسي (٣/ ٣٧٩-٣٨٥)، وفتح الباري (١٣/ ١٠٧-١٠٩).

(٣) مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة (ص٥).

والسمع، والفطرة يعقد عليها قلبه، ويثني عليها صدره جازمًا بصحتها، قاطعًا بوجودها وثبوتها، وذلك كاعتقاد الإنسان بوجود خالقه، ونحوه.

والتعريف اللغوي بجميع تصرفاته يلتقي مع التعريف الاصطلاحي الشرعي للعقيدة في المعالجة، والملازمة، والترويض، وذلك أنَّ الإنسان لا يصل إلىٰ الإيمان الجازم الحق إلا بعد أنْ يعالج نفسه ويروضها علىٰ ملازمة طاعة الله، ويعقد ذلك بعزم وإصرار، وبذلك تستحكم العقيدة في نفسه وتأخذ مكانها، وتتأكد الرابطة والقرب من الله -جل وعلا-، ومتىٰ تمكنت العقيدة من قلب المسلم، واستكملت شروطها، وسرت في جسده سريان الماء في الأحياء، واستنار قلبه، وانفتح لقبول الحق، صار صلبًا فيها، تُزلزل الجبال ولا يتزلزل هو عن عقيدته، ولا يمكن أنْ يخالجه أو يشككه شيء بعد ذلك(١)

أما إذا تطرَّق الشكُّ إلىٰ اعتقاد المسلم، فعندئذٍ لا يكون اعتقادًا، وإنَّما يكون ظنًا، قال -تعالىٰ-: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥]، ومما ينبغي التنبيه عليه أنَّ هذا التعريف عام يشمل جميع العقائد الصحيحة والباطلة، «فهو حكم الذهن الجازم، فإنْ طابق الواقع، فصحيح، وإنْ خالف الواقع، ففاسد، فاعتقادنا أنَّ الله إله واحد صحيح، واعتقاد النصارىٰ أنَّ الله ثالث ثلاثة باطل، لأنَّه مخالف للواقع»(٢)

فالعقيدة الإسلاميّة تعني: «الإيمان الجازم بالله -تعالىٰ- وما يجب له من التوحيد والطاعة، وبملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر، وسائر ما ثبت في أمور الغيب، والأخبار، والقطعيات علميّة كانت أو عملية»(٣)

---

(١) ينظر: البشارة والاتحاف بمنهج التلقي والاستدلال عند الأئمة الأسلاف (ص١٠ - وما بعد).

(٢) شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين (١/ ٥٠).

(٣) مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة (ص٥).

المطلب الثالث
التوجيه لغةً واصطلاحًا

وفيه مسألتان:

المسألة الأولىٰ: التوجيه لغةً:

التوجيه مصدر الفعل الثلاثي المضعف العين (وجَّه) وقد استعمل بمعانٍ متعددة في المعاجم اللغوية، منها:

قال الخليل: «الوجه مستقبل كل شيء، والجهة: النحو، ويقال أخذت جهة كذا، أي: نحوه»[1]، وعند ابن فارس: «الوجهة كل موضع استقبلته ووجهت الشيء جعلته علىٰ جهة واحدة، والتوجيه: أنْ تحفر تحت القثّاءة أو البطيخة ثم تضجعها»[2]، وابن سِيْدَهْ يذكر جملة من المعاني، منها: ووجه الكلام السبيل الذي يقصِده به، وَيُقَال فِي التحضيض: وجِّهِ الْحجر وِجْهَةٌ مَاله، أو وجِهَةً مَاله، ووَجْهًا مَاله، يُرِيد: وَجِّهِ الْأَمر وَجْهَه، وسميت الْحَرَكَة قبل الروىٰ الْمُقَيد توجيها إعلامًا أَنَّ للرويّ وَجْهَيْن فِي حَالين مُخْتَلفين، وَذَلِكَ أَنَّه إِذا كَانَ مُقَيّدا فَلهُ وَجه يتقدمه، وَإِذا كَانَ مُطلقًا فَلهُ وَجه يتَأَخَّر عَنهُ، فَجرىٰ مجْرىٰ الثَّوْب

---

(١) العين (٤/ ٦٦)، مادة (وجه).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٦/ ٨٩)، مادة (وجه).

الموجه وَنَحْوه[1]، وورد في اللسان: «الوجه معروف ووجه الكلام السبيل الذي يقصده به وصرف الشيء عن وجهه يقال: وَجَّهت الريحُ الحصىٰ توجيهًا إذا ساقته ويقال قاد فلانٌ فلانًا فَوُجِّهَ أي انقاد واتبع، وشيءٌ مُوَجَّه إذا جُعل علىٰ جهة واحدة لا يختلف ويقال: خرج القوم فَوجَّهوا للناس الطريقَ توجيهًا إذا وطئوه وسَلكوه حتىٰ استبان أثرُ الطريق لمن يسلكه»[2]

والتوجيه في الكلام: هو محاولة الكشف عن السبيل الذي قصد إليه، أو قصد منه بيان أصله ومعناه. فالتوجيه إذن لا يكون إلَّا حيثما يكون هناك شيء صُرف عن جهته ويتطلب الكشف عن وجهته، ويمكن أنْ نحدد له ثلاثة عناصر هي:

أ- الموجَّه: وهو الشيء المراد توجيهه.

ب- الوجه: هو الأصل أو القصد أو المعنىٰ المنشود من التوجيه.

ج- الموجِّه: هو القائم بعملية التوجيه.

والتوجيه علىٰ هذا يعني: العملية التي يقوم بها الموجِّه لأجل إعطاء شيء ما وجهته، وبكلام آخر: هو الكشف عن وجهة الشيء ببيان أصله[3]

المسألة الثانية: التوجيه اصطلاحًا:

هو: إيراد الكلام محتملًا لوجهين مختلفين، فهو يحدد للكلام حكمًا واحدًا عن طريق السياق والقرائن الدالة عليه[4]

ويتلخص للباحث مما سبق: أنَّ التوجيه الصرفي يقصد به: بيان الوجه المقصود من أوجهٍ محتملة في النص بناء علىٰ قرائن إمَّا من داخل النص، أو من

---

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ٣٩٧-٤٠٠)، مادة (وجه).

(٢) لسان العرب (١٣/ ٥٥٥-٥٥٦) مادة (وجه).

(٣) ينظر: أثر كلام العرب في التوجيه النحوي للأداة - دراسة في كتب حروف المعاني-، (ص١٦) -رسالة علمية ماجستير-.

(٤) ينظر: أثر التوجيه النحوي في تفسير عبدالرحمن السعدي، (ص٢٥-٢٦) -رسالة ماجستير-.

خارجه، أو لتأثير عقدي؛ وذلك أنَّ النّحوي والصّرفي قد تعرض له قراءة قرآنية أو شاهد شعري يروىٰ بأكثر من وجه، فيحاول أنْ يعمل فكره لإيجاد حلّ يُؤمِّن من خلاله تفسيرًا يجعل الحالة الذهنية المدروسة تتطابق والعقيدة التي يحتكم إليها.

أمَّا الصرف من حيث اللغة والاصطلاح، والكلام علىٰ مبادئه العشرة، فقد ترك الباحث الحديث عنها لكثرة من ذكرها وعرَّج عليها، وكذا لوضوحها، وقد قيل: توضيح الواضحات من الفاضحات، واكتفىٰ بالمهم؛ حرصًا منه علىٰ تركيز البحث، وخوفًا من الإطالة.

فإنْ قيل: العنوان فيه إطلاق يحتاج إلىٰ تقييد، فلو قيِّد بالقرآن أو السنة، لكان أولىٰ؟

والجواب: حينما تكون المادة كثيرة وغزيرة، فإنَّه يتوجب الحصر والتقييد، كما فعله الباحثون السابقون في مجال النحو والبلاغة؛ وذلك لكثرة المادة النحوية والبلاغية فاحتاجوا إلىٰ الحصر والتحجيم، وقيدوا عناوينهم، أمَّا مَا نحن بصدده من المجال التصريفي، فهو مع صعوبته قليل جدًّا، واستخراجه فيه عسر ومشقة، هذا إذا كان في التوجيه الصرفي بدون قيد، أما مع تقييده بالأثر العقدي فإنَّه يصير بذلك أندر من الكبريت الأحمر، وأعز من اللؤلؤ والجوهر، ومن هنا يرىٰ الباحث أنَّه لا ثمرة من هذا التقييد، والله الموفق.

تنبيه: عنوان الرسالة: **الأثر العقدي في التوجيه الصرفي**، ومقتضىٰ هذا العنوان أن يكون البحث مقسمًا علىٰ قسمين: قسم عقدي، وقسم صرفي، فلو أخذ كلُّ قسم نصف الرسالة لكان ذلك من مقتضىٰ العنوان، ولكن جهد الباحث أن يكون القسم اللغوي الصرفي أكثر، فلا يحسُن حينها الاعتراض علىٰ بعض مباحث الرسالة بأنها مباحث عقدية لا دخل لها في التصريف؛ إذ الغرض من تصنيف هذه الرسالة: بيان الجانب العقدي ومدىٰ تأثيره علىٰ الجانب الصرفي في اختيار التوجيهات الصرفية التي تتناسب مع معتقد الموجِّه، وكان من لوازم البحث

بيان المعتقد أولَا ليظهر أثره في التوجيه الصرفي؛ إذْ لو خلا البحث منه واكتفي بالجانب التصريفي الصرف، لما عرف القارئ والناظر مكمن الأثر، وقد سبق بيان شيء من ذلك في المنهجية، وإعادته هنا تأكيدًا وتنبيهًا.

المبحث الثاني
صلة علم التصريف بالعقيدة

لا أظنُّ أنَّ من يبحث عن الصّلة بين علم التصريف والعقيدة سيجد عناء في إدراك الصلة بينهما؛ إذ هي صلة عميقة ولحمة وثيقة، يدلّ عليها قوله -تعالىٰ شأنه-: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، ونحوها من الآيات، وما علم التصريف إلا بيان وتوصيف، وأوزان وصيغ وقواعد في غاية الترتيب والتصنيف، بل ميزان دقيق شريف، به تضبط الصيغ والبنىٰ الكلامية وتؤمن من اللحن والتبديل والتحريف، وكتاب الله نزل بهذا اللسان العربي، فهو نظم حامل للهدىٰ والاعتقاد.

ويقرر الشاطبي: «أنَّ الشريعة عربيّة، وإذا كانت عربيّة؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربيّة حق الفهم؛ لأنَّهما سِيَّان في النَّمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربيَّة فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسِّطا فهو متوسِّط في فهم الشريعة، والمتوسِّط لم يبلغ درجة النِّهاية، فإذا انتهىٰ إلىٰ الغاية في العربيَّة كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجّة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجّةً، فمن لم يبلغ شأوه فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم،

وكل من قصر فهمه لم يكن حجة، ولا كان قوله مقبولا»[1]، فما أروعَ هذا الربط بين اللغة والشريعة!.

وقد جاءت الصلة بين التصريف -فنًّا وعلمًا-، والعقيدة في صور متعددة، يمكن إجمالها في المطالب الآتية:

(١) الموافقات (٥/٥٣).

المطلب الأول
ظهور التصريف في ظل البحث العقدي

كان هناك بعض القضايا العقدية التي بحثها علماء المسلمين وكثر فيها الجدل خاصة في بيئة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، وكان للبحث فيها أثر كبير في ظهور التصريف وبروزه في وجه التحريف والعبث في البنىٰ والصيغ العربية، والمحافظة عليها من التبديل والتحريف لمعانيها ودلائلها، ومن أبرز هذه القضايا: (كلام الله -تعالىٰ-)، و(خلق القرآن)، وما انبثق عنها من الكلام عن (أسماء الله وصفاته)، و(أفعال الله)، وغيرها.

فلما استعان أهل الكلام باللغة لا سيما الاشتقاق والتصريف في تحريف المعاني اللغوية المتعلقة بالمباحث العقدية، وليِّ أعناق النصوص الشرعية حتىٰ تتوافق مع مباحثهم ومذاهبهم العقدية، كان ذلك دافعًا لظهور التصريف العقدي -إن صح التعبير-، أو التصريف القرآني، بوصفه ردة فعل تجاه تجنّي الفرق المخالفة علىٰ اللغة والعقيدة، ويزداد هذا المطلب وضوحًا بالمسائل الآتية.

المسألة الأولىٰ: أثر العقيدة في دراسة بعض المباحث التصريفية

لقد كان البحث العقدي والجدل الكلامي باعثًا للبحث في المجال التصريفي بصورة عامَّة، وفي التصريف الاشتقاقي، ومعاني الأوزان الصرفية بصورة خاصَّة، وقد كان الاشتغال بالمناظرات والجدل، والبحث في مسائل

العقيدة بحثًا كلاميًا عقليًا، وتأويل نصوص الوحيين (الكتاب والسنة) تأويلًا عقليًا يتوافق مع المنطلقات العقدية، كل ذلك كان باعثًا للتركيز علىٰ دراسة بعض الظواهر والمباحث اللغوية التصريفية، كالاشتقاق، واسم التفضيل، وصيغ التعجب، وصيغ المبالغة، ومعاني الأوزان الصرفية، فيما يتعلق بالجانب العقدي، كالبحث في مسائل أسماء الله وصفاته، وهل الأسماء والصفات تتفاضل أو لا؟ وهل أسماء الله مشتقة، أو جامدة؟ وهل الله يتكلم؟ وهل القرآن مخلوق؟ ونحوها من المسائل العقدية التي كان لها تأثير في ظهور كثير من المباحث التصريفية وبحثها والاستفادة منها في البحث والمناظرة والرد، والله أعلم.

المسألة الثانية: الإفادة من الصيغ والأوزان والمباحث الصرفية في تصحيح الأصول العقدية والرد علىٰ المخالفين من الفرق

سواء أكانت الاستفادة منها ابتداء استدلالًا لصحة المذهب العقدي، أم كانت تخلّصًا من الشبهات والإيرادات عليه، إذْ ورودت بعض النصوص في القرآن والسنة تخالف ما ذهبوا إليه من آراء ومعتقدات، فاستعانوا بالتصريف للوصول إلىٰ التأويل والتحريف، كما فعل المعتزلة والجهمية في آيات كلام الله، ومنها: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، فالتكليم مصدر مؤكد للفعل ينفي المجاز كما هو متقرر ومعلوم، وعليه فالكلام هنا هو الكلام الحقيقي بحرف وصوت مسموع، والمصدر يدلّ أيضًا علىٰ الفعل الذي هو الحدث ومن قام به والنسبة إليه كما قرره علماء اللغة والصرف، وإنّما اختلفوا في زمنية المصدر -كما سيأتي-، وهذا يخالف معتقد الجهمية والمعتزلة وغيرهم، فلجؤوا إلىٰ التصريف وقالوا: (كلّم - تكليما) أي (جرّح - تجريحا)، وهذا أحد وجوه التأويل والتوجيه الصرفي عندهم، وهناك وجه تصريفي آخر أن (كلّم) بمعنىٰ أوجد كلامًا، وجعلوا من معاني الوزن (فعّل) الإيجاد، وهذا معنىٰ لم يرد في لغة العرب، ولا ذكره أرباب التصريف، وإنما ذكروا الإيجاد من معاني الوزن (أفعل) كما سيأتي إيضاحه في أثناء هذا البحث إن شاء الله.

ولا أدلّ علىٰ ذلك من صنيع ابن جني المعتزلي الذي أفرد بابًا في كتابه الخصائص يوضح فيه علاقة علم العربية بالمعتقدات الدينية، فقال: «باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية:

اعلم أنَّ هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلىٰ غاية ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلىٰ إليها، فإنما استهواه واستخفَّ حلمَه ضعْفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها، وأصل اعتقاد التشبيه لله -تعالىٰ- بخلقه منها، وجاز عليهم بها وعنها»[1]، ثم ذكر آيات وأحاديث في أسماء الله وصفاته إلىٰ أن قال: «ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها، أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه، بالبعد عنها»[2]

ولقد كان تفسير القرآن الكريم ميدانًا فسيحًا لإعمال المجال التصريفي في آي القرآن الكريم تطويعًا لخدمة المعتقد، وفي ذلك يقول ابن قتيبة: «وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلىٰ مذاهبهم، ويحملوا التأويل علىٰ نحلهم»[3]، ثم مثل لهذه التفاسير العجيبة الغريبة البعيدة عن روح اللغة والشرع.

وقد صوَّر ابن القيم هذا المقام تصويرًا رائعًا، فقال: «وأنت تجد جميع هذه الطوائف تنزل القرآن علىٰ مذاهبها وبدعها وآرائها، فالقرآن عند الجهميّة جهميّ، وعند المعتزلة معتزليّ، وعند القدريّة قدريّ، وعند الرافضة رافضيّ، وكذلك هو عند جميع أهل الباطل: ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٣٤]»[4]

---

(١) الخصائص (٣/ ٢٤٨).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢٤٩).

(٣) تأويل مختلف الحديث (ص١١٩).

(٤) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (ص٨٣).

ويقول -أيضًا-: «وهذا الباب قد دخل منه علىٰ الإسلام مدخلٌ عظيمٌ وخطبٌ جسيمٌ، وأهل الباطل علىٰ اختلاف أصنافهم لا يزالون يتعلقون به، ولا تزال تعمد كل طائفة منهم إلىٰ آية من كتاب الله فيقودها إلىٰ مذهبه الذي يدعو إليه، ويدعي أنَّ لها دلالة خاصة عليه، وكذلك يفعل في كثير من الأخبار التي يجرها إلىٰ معتقده»[1]

وزاد ذلك تقريرًا وإيضاحًا شيخه ابن تيمية، فقال: «وعمدوا إلىٰ القرآن فتأولوه علىٰ آرائهم. تارة يستدلون بآيات علىٰ مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم. وهذا كالمعتزلة مثلا، فإنهم من أعظم الناس كلاما وجدالا، وقد صنفوا تفاسير علىٰ أصول مذهبهم؛ مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم شيخ إبراهيم بن إسماعيل بن علية الذي كان يناظر الشافعي، ومثل كتاب أبي علي الجبائي، والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ولعلي بن عيسىٰ الرماني، والكشاف لأبي القاسم الزمخشري، فهؤلاء وأمثالهم اعتقدوا مذاهب المعتزلة»[2]

ولعلّ أوضح من يمثّل ذلك الزمخشري المعتزلي في تفسيره الكشاف، وقد قال البلقيني أنه قال: «استخرجت من الكشاف اعتزالًا بالمناقيش»[3]؛ وذلك لخفائها ودقتها.

وانظر أيضًا تفاسير الماتريدية، كـ (تأويلات أهل السنة) لأبي منصور الماتريدي، و(مدارك التنزيل) للنسفي، وتفاسير الأشاعرة، كـ (مفاتيح الغيب) للرازي، و(أنوار التنزيل) للبيضاوي، و(إرشاد العقل السليم) لأبي السعود، وغيرها من تفاسير الفرق لتدرك كيف يطوّعِ هؤلاء علم النحو والصرف لخدمة

---

(١) الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة (٢/ ٦٨٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ - مقدمة التفسير- (١٣/ ٣٥٦-٣٥٧).

(٣) الإتقان (٤/ ٢١٣).

مذاهبهم العقدية، «ثم إنَّه بسبب تطرّف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك، وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فإنَّهم فسّروا القرآن بأنواع لا يقضي العالِم منها عجبه»[1]

وهذا كما أنَّه وقع في تفسير القرآن، فإنَّه وقع أيضا في تفسير الحديث، فالذين أخطأوا في الدليل والمدلول -مثل طوائف من أهل البدع- اعتقدوا مذهبا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون علىٰ ضلالة كسلف الأمة وأئمتها، ثم ذهبوا يلتمسون لذلك المخارج والشُّبَه.

كما أنَّ المؤلفات النحوية والصرفية أيضًا لم تسلم من هذا المنهاج، حيث استشهد كثير من اللغويين علىٰ بعض المسائل النحوية والصرفية بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ووجهوها توجيهًا يخدم المذهب العقدي كما هو مبين في هذا البحث -بإذن الله تعالىٰ-.

ولعلّ أولىٰ الخطوات المنهجية التي من شأنها أن تقرّب بين الدّرس اللغويّ والمسائل العقديّة، ألَّا يلغي الباحث من حسابه أثر الخصومات المذهبية والفكرية في أبحاث اللغة والبيان عند العلماء المسلمين الأوائل، وعليه أن يحاول أن يكون علىٰ بيِّنة من أصول المذهب الفكري لكل لغويّ أو بيانيّ يريد أن يدرس آثاره وأفكاره، ويعرف البواعث التي دفعته إلىٰ أن يختار هذا القول أو ذاك في كل ما تناوله من قضايا اللغة والبيان[2]

وإذا كانت بعض المسائل الفقهية تنبني علىٰ الخلاف التصريفي، كالخلاف بين المالكية والشافعية وغيرهم في العدة هل هي بالحيض أو بالأطهار؟، خلاف

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ينظر: التحليل النحوي العقدي، لأحمد شيخ عبدالسلام، بحث في أثر المعتقدات في الدّرس اللغوي، (ص١٣٣-١٣٤)، ضمن إسلامية المعرفة، ع/١٢، السنة الثالثة، ومقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، لأحمد أبي زيد (ص١٥، ٣٩) الرباط: دار الأمان، ١٩٨٩م.

أصله راجع إلىٰ التصريف، كما ذكره ابن الأنباري، وغيره، فإنَّ بين علم التصريف والاعتقاد ترابطًا وتأثيرًا لا يقل عن سابقه، يوضِّح ذلك ابن عصفور، بقوله: «ألا ترىٰ أنَّ جماعة من المتكلمين امتنعوا من وصف الله -سبحانه- بـ (حنّان)، لأنَّه من الحنين، والحنّة من صفات البشر الخاصة بهم -تعالىٰ الله عن ذلك-، وكذلك امتنعوا أيضًا من وصفه بـ (سخيّ)، لأنَّ أصله من الأرض السخاوية وهي الرخوة. بل وصفوه بـ (جواد)؛ لأنه أوسع في معنىٰ العطاء ومن لا بصر له بالاشتقاق يجوّز استعمال هذه الصفات، في حق الله -تعالىٰ-»[1]

والغرض من نقل كلام ابن عصفور: إثبات اعتماد أهل الكلام والعقائد علىٰ التصريف والاشتقاق في تقرير العقائد، والرد علىٰ المخالفين، بغض النظر عن موافقة ابن عصفور فيما قرره، أو مخالفته.

والاعتماد علىٰ اللغة في صرف مدلولات ومعاني المصطلحات الشرعية ديدن الفرق المخالفة، فالمرجئة «جعلوا لفظ الإيمان حقيقة في مجرد التصديق، وتناوله للأعمال مجازًا وقد عدلت المرجئة في هذا الأصل عن بيان الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان، واعتمدوا علىٰ رأيهم وعلىٰ ما تأولوه بفهمهم اللغة، وهذه طريقة أهل البدع»[2]

فبان مما سبق: تأثر التوجيه الصرفي بالجانب العقدي، وفي أثناء الرسالة من الأمثلة الكثيرة ما لمثله أُلِّفَ هذا البحث، والعون من الله من قبل ومن بعد.

---

(١) الممتع الكبير في التصريف (ص٣١-٣٢).

(٢) المصدر السابق (٧/ ١١٥، ١١٦، ١١٨).

المطلب الثاني
الجهل بالتصريف سبب في ضلال الفرق وانحرافها

بتوسع رقعة الإسلام بالفتوحات الإسلامية، ودخول الأعاجم في الإسلام، اختلطت الألسنة، وتغيرت الأحوال، وظهرت الترجمة، فترجمت كتب الفلاسفة والمناطقة، وترجمت ثقافات وعلوم دول وحضارات، هذا التغيير الذي حدث في المجتمع، وفي أفراده، استتبعه تغيير في العقائد والأفكار وطرائق الحياة، فتباينت الأفهام؛ لأنهم «أجناس مختلفة دخلت الإسلام وهي تحمل معها ألوانا من حضارتها الأصلية، وطرائق تفكيرها، وأساليب جدلها الديني، والْتحم كل ذلك في بداية الأمر بقصور لغوي حملهم علىٰ جهل ما للعربية من مستويات في التعبير، وبدا تعاملهم مع النص القرآني مرتبطا بما ترسموه من آراء»[1]

فتزوجت العجمة بالجهل، وعقد قرانهما الحقد، فخرج مولودٌ مشؤومٌ يقال له: (الانحراف)؛ ولهذا السبب وغيره من الأسباب، دخل علىٰ الأمة الداخل، وابتليت في دينها ولغتها وهويتها.

خرَّج ابن وهب، عن الْحَسَنِ البصري رَحِمَهُ اللَّهُ، «أنَّه قيل له: أرأيت الرجل يتعلم العربية ليقيمَ بها لسانَه ويصلحَ بها منطقَه؟ قال: نعم فلْيتعلمْها، فإنَّ

(١) مباحث في علم الكلام والفلسفة (ص٢٥).

الرجل يقرأ **فيعيا بوجهها فيهلك**»[1]، فانظر كيف جعل مصير الجهل باللغة الهلاك.

وعَنِ الحسن -أيضًا- قَالَ: «**أَهْلَكَتْهُمُ العجمة**، يتأولون القرآن علىٰ غير تأويله»[2]

وينص الشافعي علىٰ أنَّه: «**ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب إلىٰ لسان أرسطاطيس**»[3]

وقد علَّق السيوطي علىٰ هذا النصّ، قائلًا: «وأشار الشافعي بذلك إلىٰ ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وغير ذلك من البدع، **وأن سببها الجهل بالعربية**»[4]، ثم قال: «وقد وجدت السلف قبل الشافعي أشاروا إلىٰ ما أشار إليه من أن **سبب الابتداع الجهل بلسان العرب**»[5]، ثم ذكر قصة عمرو بن عبيد مع أبي عمرو بن العلاء في مسألة الوعد والوعيد عن البيهقي، ثم أعقبها بنقولات كثيرة تبين أهمية اللغة في هذا الباب وغيره[6]

---

(١) الاعتصام (٣/ ٢٥٨) و(٢/ ٥٢)، وأفاد المحقق (الحميِّد) أنه: أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص٣٥٠)، وسعيد بن منصور في «سننه» (١/ ١٦٧/ ٣٨)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٢/ ٢٦٠) وصححه الحميِّد في تعليقه علىٰ سنن سعيد بن منصور.

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢٥٨) و(٢/ ٥٢)، كما أفاد المحقق أنَّه: أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص٩٨/ رقم ٣١٢)، وفي التاريخ (٥/ ٩٣، ٩٤) و(٦/ ٨٤)، وفي سنده النميري مجهول الحال لم أجد من وثقه من المعتبرين، فالأثر ضعيف لأجله.

(٣) صون المنطق والكلام (ص٤٧-٤٨)، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: د/ علي سامي النشار والسيدة سعادة علي عبدالرزاق، وأسنده بقوله: قال أبوالحسن بن مهدي: ثنا محمد بن هارون، ثنا هميم بن همام، ثنا حرملة، قال: سمعت الشافعي، فذكر النص أعلاه، ثم قال السيوطي: «أورد هذا النص من هذا الطريق: قاضي المسلمين، الحافظ عز الدين عبدالعزيز بن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة في تذكرته»، وينظر: تحليل النص النحوي منهج ونموذج، (ص١٤٥)، د/ فخر الدين قباوة، ط/ دار الفكر - سوريا، ط١/ ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٧٤).

(٤) صون المنطق والكلام (ص٤٨)، وينظر: منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين (ص٦٦).

(٥) صون المنطق (ص٥٥-٥٦).

(٦) ينظر: المصدر السابق من (ص٥٥-٦٣).

قال الباحث: ومُلَخَّصُ قصَّةِ عمرو بن عبيد -رأس المعتزلة-: أنَّه جاء إلىٰ أبي عمرو بن العلاء -من علماء السنَّة وأئمة اللغة- فقال: يا أبا عمرو أيخلف الله وعده (وكان يريد وعيده) فقال أبو عمرو: لا، فقالِ المعتزلي: أفرأيت من وعده الله علىٰ عمل عقابًا أيخلف الله وعده فيه؟! فقال له أبو عمرو: من العجمة أتيت أبا عثمان[1]، وفي رواية: إنك ألكن الفهم[2]، وفي رواية: أنت أعجم! لا أقول إنّك أعجم اللسان، ولكنك أعجم القلب![3]، وفي رواية: إنّك جاهِلٌ بلُغةِ العَرَب[4]، إنَّ الوعد غير الوعيد؛ إنَّ العرب لا تَعُدُّ عارًا ولا خلفًا أن تَعِد شرًّا ثم لا تفعل، ترىٰ ذلك كرمًا وفضلًا، إنَّما الخلف أن تَعِد خيرًا ولا تفعل، قال ابن عبيد: أوجد لي هذا من كلام العرب، قال: أما سمعت قول الأول[5]:

ولا يَرْهَبُ ابنُ العَمِّ ما عِشْتُ صَوْلَتِي ... ولا أَخْتَتي[6] مِنْ صَوْلَةِ المُتَهدِّدِ

وإنــي وإنْ أَوْعَــدْتــه أو وَعَــدْتــه ... لَمُخْلِفُ إِيْعَادِي ومُنْجِزُ مَوْعِدِي[7]

---

(١) ينظر: مجالس العلماء (ص٦٢).

(٢) ينظر: طبقات النحويين واللغويين (ص٣٩).

(٣) ينظر: عيون الأخبار (٢/ ١٥٨).

(٤) ينظر: تاج العروس (٩/ ٣١١)، حيث حكاه الزبيدي عن صاحبُ المُوعَب، عن أبي عمرو بن العلاء، وصاحب الموعب هو: أَبو غالبِ التَّيَّانِيّ، كما صرَّح به في مواضع من تاج العروس في (٩/ ٢٥٦)، و(٢٠/ ٣٩)، وترجمه في (٣٤/ ٣٢٣)، فقال: «أبو غالِب (تَمَّامُ بنُ غالِبِ بنِ عَمْرٍو) المُرْسِيّ (التَّيَّانيُّ) لُغَويٌّ (أَدِيبٌ صاحِبُ المُوعَبِ) وشارِحُ الفَصِيحِ».

(٥) هو عامر بن الطفيل، والأبيات في ديوانه (ص٩٤)، برواية أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، عن أبي العباس أحمد بن يحيىٰ ثعلب، وينظر: الأصول في النحو، لابن السراج (٣/ ٤٧١)، وشرح كتاب سيبويه، للسيرافي (١/ ٢٢٧)، واللسان (١/ ٦٣) مادة (ختأ)، وفيه: وأنشد الأخفش لعامر بن الطفيل، فذكر الأبيات.

(٦) اخْتَتَأْتُ إذا استترتُ مِنْ خضوعٍ وفَرَقٍ. الأصول في النحو (٣/ ٤٧١)، وينظر اللسان (١/ ٦٣) مادة (ختأ).

(٧) القصة أخرجها مسندة: الزجاجي في مجالس العلماء (ص٦٢)، وابن عدي في الكامل (٦/ ١٧٧)، ومن طريقه البيهقي في الشعب (١/ ٤٧١-٤٧٢/ ٢٩٤)، والدارقطني في جزء له فيه أخبار عمرو بن عبيد، مخطوط (ق١/ ١٨٥ - ق٢/ ١٨٦)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (١٤/ ٧٤)، وذكرها ابن قتيبة في عيون الأخبار (٢/ ١٥٨)، والزّبيدي في طبقات النّحويين واللغويين (ص٣٩)، =

وفي بعض الروايات أنَّ ابن عبيد قال لأبي عمرو: «يا أبا عمرو، شغلك الإعراب عن معرفة الصواب»[1]، وفي هذه الرواية بيان شدة الخلاف، وتعنت الفرق[2].

فبسبب بدعة عمرو بن عبيد المعتزلي وعجمته **وجهله بالتصريف**، لم يفرِّق بين (وعد) و(أوعد)؛ مما نشأ عنه انحرافٌ عقديٌّ كبير في باب القدر، والوعد والوعيد، وبعد أن ذكر الزّبيدي في تاج العروس هذه القصّة أشار إلىٰ أنّ أبا الحسين أحمد بن فارس صاحب المجمل قد أوسع في الفرق بين الوعد والوعيد رسالة مختصّة[3]، وعلّل الفيّوميّ أنَّه: «لخفاء الفرق في مواضع من كلام العرب **انتحل أهل البدع مذاهب؛ لجهلهم باللغة العربية**، وقد نقل أنَّ أبا عمرو بن العلاء قال لعمرو بن عبيد -وهو طاغية المعتزلة لمَّا انتحل القول بوجوب الوعيد قياسا علىٰ العجميّة-: من العجمة أتيت أبا عثمان إنَّ الوعد غير الوعيد»[4]، وفي هذه القصّة: بيان «أهميّة البنية الصرفيّة في إظهار الدلالات اللغويّة، وتنفي في الوقت عينه مسألة الخلط بين المعاني المتغايرة في أثناء الحدث الكلامي»[5]

= والبغوي في تفسيره (٢/٢٦٧) عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، والذهبي في السير (٦/٤٠٨-٤٠٩)، والزّبيدي في تاج العروس (٩/٣١١).

وينظر: التحقيقات والتنقيحات السلفيات علىٰ متن الورقات، لمشهور حسن (ص ٥٤)، ومناهج اللغويين في تقرير العقيدة، د/ محمد الشيخ عليو، (ص١٣٣ -وما بعد-) ففيه مزيد فائدة.

(١) طبقات النحويين واللغويين (ص٤٠).

(٢) والوعيدية يستدلون بقول الشاعر:

قوم إذا وعدوا أو أوعدوا عمروا صدق الرواية ما قالوا بما فعلوا

ولا يعرف من قائل هذا البيت، ولا في أي زمن قيل!، ينظر: الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقاديّة، لغالب العواجي، (ص٣٢٤) -رسالة علميّة-.

(٣) ينظر: تاج العروس (٩/ ٣١١).

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/ ٦٦٥).

(٥) التوجيه المعنوي للبنية الصرفية في القرآن الكريم (ص١٧٣)، وقد حكىٰ الشاطبي قصصًا نحوها، ينظر: الاعتصام (٢/ ٤٧-٤٨).

عن أبي هريرة[1] رضي الله عنه يرفعه: (إنَّما هلكت بنو إسرائيل حين حدث فيهم المُوَلَّدُون أتباع سبايا الأمم؛ فَوَضَعُوا الرَّأْيَ فَضَلُّوا)[2]

ومن ذلك قول الشّعبيّ وقد مرَّ بقوم من الموالي يتذاكرون النَّحو، فقال: «لئن أصلحتموه إنَّكم لأوّل من أفسده!»[3]، وأخرج البيهقي بسنده إلىٰ أبي الزناد أنّه قال: **«مَا تَزَنْدَقَ مَنْ تَزَنْدَقَ بالمشرقِ إِلَّا جَهْلًا بكلامِ العرب وَعُجْمَة قلوبهم»**[4]

ويقرِّر ذلك القاضي عبدالله بن أحمد الرواف النجدي الحاكم الشرعي في بندر المكلا في كتابه (فتوىٰ في الجهمية الحلولية القائلين: إن الله هو العالم) مدعمًا ذلك بالنقل عن إمام أهل السنة الإمام أحمد، فيقول: «فأصل الخطأ منهم الجهل بلغة العرب، مع ضلالهم، كما قال الإمام أحمد رضي الله عنه: **ما تزندق من تزندق في المشرق، ولا في المغرب، إلا من الجهل في لغة العرب»**[5]، فالعلم بالعربية صِمَامُ أمان من الزندقة.

والذي يمكن قوله هنا: إنَّ أصول البدع الكبار، ومقالات الفرق التي فارقوا بها أهل السنة والحديث، ترجع في الغالب إلىٰ الجهل باللغة العربية، واستحكام

---

(١) عزاه الدكتور العقل في كتابه دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف (ص٣٣٣) إلىٰ الدارقطني من حديث عمر رضي الله عنه وهو وهم، بل هو عند الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه، وعند ابن ماجه والبزار وغيرهما من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنه، والله أعلم.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه (١/ ٢١/ ٥٦)، والبزار في مسنده (٦/ ٤٠٢/ ٢٤٢٤)، والدارقطني في سننه (٥/ ٢٥٧/ ٤٢٨١) بأسانيد لا تخلو من كلام، وإنْ كان بعض العلماء والأئمة حسَّنوا بعضها. ينظر: مجمع الزوائد (١/ ١٨٠/ ٨٤٥)، وجامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٠٤٧/ ٢٠١٥) ت/ أبي الأشبال، وفتح الباري (١٣/ ٢٨٥).

(٣) الكامل في اللغة والأدب، للمبرّد (٢/ ٤٧)، وينظر: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة (ص٣٠).

(٤) شعب الإيمان (٣/ ٢١٦-٢١٧/ ١٥٦٩) بإسناد ضعيف؛ لأنَّ في سنده الواقديّ، وهو متروك، وفيه -أيضًا- عبدالرحمن بن أبي الزناد متكلّم فيه.

(٥) فتوىٰ في الجهمية الحلولية القائلين: إن الله هو العالم (ص٣٣)، ت/ محمد بن فرج بارَيدي العمودي.

العجمة علىٰ الألسنة، والاعتماد علىٰ التأويلات والاحتمالات اللغوية البعيدة، وقد جعل ابن تيمية «**عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب**، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله علىٰ ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك»[(١)]، فمثلا بدعة الجبر في باب القدر، هي بدعة في الشرع وفي اللغة؛ إذ الجبر في اللغة الإكراه، وأمَّا الجبر علىٰ خلاف القدر فهو كلام مولَّد كما قاله أبو عبيد[(٢)]، ومثلها بدعة الإرجاء في باب الإيمان، وبدعة التعطيل في باب الأسماء والصفات، ونحوها، وسبب ذلك: «تخرصهم علىٰ الكلام في القرآن والسنة العَرَبِيَّيْن، مع العُرُوِّ عن علم العربيّة الذي به يفهم عن الله ورسوله، فيفتاتون علىٰ الشريعة بما فهموا، ويدينون به، ويخالفون الراسخين في العلم»[(٣)]

وأبو منصور الأزهري يعلِّلُ ضلال الفرق بأنَّهم: «**تكلَّموا في كتاب الله جلّ وعزّ بلكنتهم العجميّةِ دونَ معرفةٍ ثاقبة، فضلُّوا وأضلُّوا، ونعوذ بالله من الخِذلان**»[(٤)]، ويردُّ الشنتريني أكثر الخلافيات في الأديان، إلىٰ تفاوت الدرجات في علم اللسان[(٥)]

ويزيد الأمر وضوحًا -علىٰ اعتزاله- ابن جني عندما قال: «**باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية**:

اعلم أنَّ هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأنَّ الانتفاع به ليس إلىٰ غاية، ولا وراءه من نهاية. وذلك أنَّ أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلىٰ إليها، فإنَّما استهواه واستخفَّ حلمَه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/١١٦).

(٢) نقله عنه الجوهري في الصحاح (٢/٦٠٨)، وينظر: التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين (٢/٥٥٥) -دكتوراة-.

(٣) الاعتصام (٢/٤٧).

(٤) تهذيب اللغة (١/٦).

(٥) ينظر: تنبيه الألباب علىٰ فضائل الإعراب (ص٢٦).

أو تصرّف فيها، أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه، بالبعد عنها **مما يعقب الجهل لذلك من ضد السداد، وزيغ الاعتقاد**»[1]

ويبين عبدالعزيز الكناني في كتابه الحيدة ضلال بشر المريسي في مناظرته له أمام المأمون، وأنَّه أُتي من عجمته وعدم فهمه للغة العرب، فقال: «وإنَّما دخل الجهل علىٰ بشر ومن قال بقوله يا أمير المؤمنين **لأنهم ليسوا من العرب ولا علم لهم بلغة العرب** ومعاني كلامها، فتناولوا القرآن علىٰ لغة العجم التي لا تفقه ما تقول، وإنما تتكلم بالشيء كما يجري علىٰ ألسنتها، فكل كلامهم ينقض بعضه بعضا»[2]

فتبيَّن ممَّا سبق: أنَّ الجهل بالعربيَّة يؤدي إلىٰ الهلاك كما في قول الحسن البصري، ويؤدي إلىٰ الزندقة كما نصّ عليه أبو الزناد والإمام أحمد، وإلىٰ الاختلاف كما في نصّ الإمام الشافعي، وإلىٰ الابتداع كما أوضحه السيوطي، وهو سبب ضلال الفرق كما قاله الأزهري، وابن تيمية يرجع عامة البدع الكبار إلىٰ ذلك، وسبق أن أشرنا -أيضًا- إلىٰ أنَّ الجهل بالتصريف كان سببًا في وقوع انحراف خطير عند المعتزلة في مسألة الوعد والوعيد ومسائل القدر؛ إذ لم يفرق زعيمهم عمرو بن عبيد بين صيغتي (وعد وأوعد) -كما سبق-؛ فأورث الانزلاق في مهاوي بدعة القدر، وإنفاذ الوعد والوعيد، وتكفير فسّاق أهل القبلة، «**وكثيرا ما يوقع الجهل بكلام العرب في مخازٍ لا يرضىٰ بها عاقل، أعاذنا الله من الجهل والعمل به**»[3]

وقد كان الجهل بالتصريف، وعدم التفرقة بين البنىٰ الصرفية سببًا في وقوع النصارىٰ في الكفر، «ولهذا قيل: أحْكِموا العربيّة؛ فإنَّ النصارىٰ كفرت بنقطة

---

(١) الخصائص (٣/٢٤٨-٢٤٩)، وقد استدل بذلك علىٰ عقيدته الاعتزالية.

(٢) الحيدة والاعتذار في الرد علىٰ من قال بخلق القرآن (ص٧١).

(٣) الاعتصام (٢/٤٩).

واحدة»[1]؛ وذلك أنَّ الله قال لعيسىٰ في الإنجيل: (وأنت نَبِيِّي) بتقديم النون علىٰ الباء من النُبُوَّة، فحرَّفوها (وأنت بُنَيِّي) بتقديم الباء علىٰ النون من البُنُوَّة، فتصرَّفت النصارىٰ في النقط تقديمًا وتأخيرًا فكفروا، وفي معجم الأدباء: «وقد روي أنَّ أبا عمرو بن العلاء كان يقول: لعلم العربية هو الدين بعينه، فبلغ ذلك عبد الله بن المبارك فقال: صدق؛ لأنِّي رأيت النَّصارىٰ قد عبدوا المسيح لجهلهم بذلك، قال الله -تعالىٰ-: أنا ولَّدْتُك من مريم وأنت نَبِيِّي، فحسبوه يقول: أنا ولَدْتُك وأنت بُنَيِّي. فبتخفيف اللام وتقديم الباء وتعويض الضمة بالفتحة كفروا»[2]، وما ذكره حمَّاد قال: «أنفقت علىٰ الحديث أربعة آلاف، فليتنىٰ أنفقتها علىٰ الأدب؛ فإنَّ النَّصارىٰ صحَّفوا حرفًا فكفروا، أوحىٰ الله إلىٰ عيسىٰ عليه السلام: أنا ولَّدتك بتشديد اللام، وأنت نبيىٰ بتقديم النون، فخففوا اللام وقدموا الباء وضموها»[3]، وينقل السمين الحلبي عن بعض مشايخه أنّ الخليفة الرشيد «قال لولده: يابني تعلَّم العربية؛ فإنَّ النصارىٰ رأوا في الإنجيل (ولَّدتك) بالتشديد، فخففوها بجهلهم فكفروا أجمعون»[4]

فكان الجهل بمعرفة الفرق بين صيغتي (وَلَدَ) و(وَلَّدَ) سببًا في كفر النصارىٰ، كما جهلوا التفرقة بين بنيتي (نَبي) و(بُني)، فأنت ترىٰ ابن المبارك، والرشيد، وحمَّادًا، يرجعون كفر النَّصارىٰ إلىٰ الجهل بالعربية تصريفًا بعدم التفرقة بين البنىٰ والصِّيغ الصَّرفية. وقد شرح أصحاب الغريب معنىٰ (وَلَّدْتك) بالتشديد، وأنَّه بمعنىٰ التربية، فقال أبوعبدالله الحميدي: «ويقال إنَّ في الإنجيل أنا ولَّدتك أي: ربيتك»[5]، وبمثله قال ابن الجوزي[6]، وابن الأثير[7]، وغيرهم[8]

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم، لأبي بكر الخوارزمي (ص١٢٦).

(٢) معجم الأدباء (١/ ١٠).

(٣) هميان الزاد - تفسير إباضي (٥/ ٤٨٣، بترقيم الشاملة آليا).

(٤) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٤/ ٣٤٠).

(٥) تفسير غريب ما فىٰ الصحيحين البخاري ومسلم (ص٣١٦).

(٦) ينظر: غريب الحديث، لابن الجوزي (٢/ ٤٨٢).

(٧) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ٢٢٥)، مادة (ولد).

(٨) ينظر: مجمع بحار الأنوار (٥/ ١٠٨).

المطلب الثالث
الخلاف العَقَدِي الذي يدخل في حدود البحث

وهو الخلاف الذي حدث بين الفِرق الإسلامية، والفرق التي انتسبت إلىٰ الإسلام، وهي:

أهل السُّنَّة أتباع السلف الصالح (السَّلَفِيَّة)(١)، والخوارج(٢)، والشِّيعة(٣)،

---

(١) فرقة تنتسب إلىٰ سنة النبي ﷺ وأصحابه، وهم السلف وأتباعهم ينسبون إليهم فيقال له: السلفيون. مِن عقائدهم: أنَّهم يُثبتون لله جميع الصِّفات الواردة في الكتاب والسنة، علىٰ وجه الكمال دون تشبيه ولا تحريف، ومنها: أنَّ الإيمان قول وعمل واعتقاد، ومنها أنَّ مرتكب الكبيرة مُؤمن ناقص الإيمان ومصيره إلىٰ الجنَّة ولو عُذِّب، ومنها أنَّ القرآن كلام الله حقيقة بصوت وحرف، وأنَّ الجَنَّة والنَّار موجدتان علىٰ الحقيقة لا تفنيان، وغير ذلك من العقائد المبثوثة في كتب العقائد السلفية.
يُنظر: الإيمان، لأبي عمر العدني (ص٩٦)، مقالات الإسلاميين (ص٢١١)، الشريعة (١/ ٦٨٤)، شرح أصول أهل السُّنَّة (١/ ١٧٦-١٧٨).

(٢) فِرقة مِن أصحاب علي بن أبي طالب أجبرته علىٰ التحاكم يوم صفين، فلمَّا قَبِل به فارقوه وخرجوا عليه فَسُمُّوا بالخوارج، مِن عقائدهم الطعن في أكثر الصحابة، والخروج علىٰ الحكام المسلمين، وهم كالمعتزلة في القضاء والقدر، وفي حكم مرتكب الكبيرة أنَّه كافر لا تناله الشفاعة، وفي القول بخلق القرآن، ومنها أنَّهم يُؤولون صفات الله ﷻ لا سيما الخبريَّة كالاستواء والنزول واليد والوجه، ومنها استحلال دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم، ولهم فرق كثيرة كالإباضية والأزارقة والحرورية.
يُنظر: وقعة صفين (ص٥١٤)، الإمامة والسياسة (ص١١٣-٢٨٩)، مقالات الإسلاميين (٨٦-، ٩٨)، الفرق بين الفرق (ص٥٤-٣٥٠).

(٣) فِرقة تنتسب إلىٰ التَشيُّع، وهم الذين شايعوا علي بن أبي طالب وقدَّموه علىٰ أصحابه، ويزعمون =

والـقَـدَرِيَّـة بـقـسـمـيـهـا[1]، ومـنـهـم الـمـعـتـزلـة[2]، والـزيـديـة[3]،

= أنَّهم أتباعه، وبعضهم يخص هذا المفهوم بِمَن آمَن بإمامة علي نصًّا مِن النَّبي ﷺ؛ لِيُخرج الزَّيديَّة منه، والصحيح أنَّها ظهرت في يوم صفين، وهم يُوافقون المعتزلة في القضاء والقدر والصلاح والأصلح، ومِن عقائدهم أنَّهم يُوجبون علىٰ الله أنْ يدخل المؤمنين الجنَّة، وبعض فرقهم تقول بالحلول ولاتحاد، وخلق القرآن، ومِن عقائدهم تأويل الصفات الذاتية الخبرية، ومنها القول بعصمة الأنبياء مِن الصغائر والكبائر وصولًا إلىٰ القول بعصمة الولي، وتجاوز بعضهم فجعل عصمة الولي دون النَّبي؛ لأنَّ النبي سيصحح القرآنُ خطأه بخلاف الولي! وهم فرق كثيرة كالزَّيديَّة والكيسانيَّة والرافضة والباطنيَّة والصفويَّة وغيرها.

يُنظر: فرق الشيعة (ص١١٢)، مقالات الإسلاميين (ص٥، ٥٤، ١٠٢)، فضائح الباطنية (ص٣٦، ٣٧)، الملل والنحل (١/ ١٠٨، ١٤٦-١٤٧).

(١) فِرقة تنتسب إلىٰ القَدَرِ، فالقدرية الأوائل نفوا علم الله بالأشياء وقالوا: الأمر أنف، وقد كفرهم السلف، وهذه الطائفة قد انقرضت، والقدرية الأواخر وهم جماعة مِن المتكلمين ينفون الإرادة عن الله، ويُثبتون للعبد قدرة وإرادة يفعل بها ما يشاء أنْ يفعله، دون أنْ يكون لله تدخل في ذلك، فالإنسان عندهم مُخيَّر، وبهذا المفهوم يدخل فيهم المعتزلة، وربما أُطلق علىٰ فرقة مِن الفِرق وهي لا ترضىٰ به، والعبرة بالحقيقة لا بالاسم. يُنظر: الفَرْقُ بين الفِرَق (ص١١٤)، الفصل في الملل والنحل (٣/ ٢٢).

(٢) فرقة مِن المتكلمين ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري، وهم أصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وسُمُّوا بهذا الاسم إمَّا لأنَّ واصلًا اعتزل مجلس الحسن البصري لِخلافه في حكم مرتكب الكبيرة، وإمَّا لأنَّهم اعتزلوا المسلمين وخالفوهم في مسألة خلق أفعال العباد، وأصولهم الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم تُبَيِّنُ عقيدتهم؛ فالتوحيد معناه نفي الصِّفات عن الله، والعدل معناه نفي خلق أفعال العباد لله، وأنَّ العبد مُخيَّر، فهم قدَرِيَّة؛ لأنَّهم نفوا قدرة الله علىٰ خلق أفعال العباد الاختياريَّة، والوعد والوعيد معناه خلود أصحاب الكبائر في النَّار، والمنزلة بين المنزلتَين تعني أنَّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر في الدنيا، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني الخروج علىٰ الحكام، ومِن عقائدهم الأخرىٰ أنَّ القرآن مخلوق، وهذا يرجع للأصل الأول، ومنها أنَّ المعاصي لا يجوز وقوعها مِن الأنبياء.

يُنظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص٨٧)، شرح الأصول الخمسة (ص١١٤، ٢٠٠)، الفرق بين الفِرَق (ص٩٣)، الفصل في الملل (٣/ ٢٢)، (٤/ ١٩٢).

(٣) فِرقة تنتسبُ إلىٰ زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت١٢٧هـ)، وجميع فِرق الزَّيديَّة تقول بإمامته وإنْ لم يكونوا علىٰ مذهبه في مسائل الفروع، إلاَّ الرافضة لم ترض بإمامته لأنَّه يُجلُّ أبا بكر وعمر وإنْ كان يرىٰ أنَّ عليًا أحقُّ بالإمامة منهما، ولمَّا ظهر يحيىٰ بن الحسين بن القاسم الرَّسي المُلقَّب بالهادي تابعته زيدية اليمن وتركوا مذهب زيد، مِن عقائدهم أنَّ عليًا وفاطمة =

والجبرية[1]، والمرجئة[2]، ومنهم الجهمية[3]،

= والحسين معصومون، وأنَّ الله لا يدخل تحت اسم ولا صفة، وأنَّ الإنسان يدخل الجَنَّة بعمله لا بفضل الله، فهم كالمعتزلة لا يختلفون معهم إلاَّ في المنزلة بين المنزلتَين، فلم يُكفِّروا مرتكب الكبيرة بمعصيته، وإنَّما لِكفره بالنِّعم، فالفرق ليس بجوهري.

يُنظر: فِرق الشيعة، الحسن بن موسىٰ النوبختي (ص٥٥)، مقالات الإسلاميين (٦٥، ٨٢)، التبصير في الدين للإسفراييني (ص٢٩)، الزيدية نشأتها ومعتقداتها للأكوع (ص٣، ٦٠).

(١) فرقة تنتسب إلىٰ الجبر، نقيض القدرية، وهم جماعة مِن المتكلمين ينفون الإرادة عن العبد مُطلقًا، ويُثبتونها لله -تعالىٰ-، فالعبد عندهم مُسيَّر كالريشة في مهب الريح، والكفر والشر كلها أفعال الله وهو يُريدها، فلم يُفرقوا بين الإرادة مِن جهة والمحبة والرضا مِن جهة أخرىٰ.

يُنظر: خلق أفعال العباد (ص١١٤)، التوحيد، للماتريدي (١/ ٣١٧، ٣١٩)، الإبانة، ابن بطة العكبري (١/ ١٥٥)، الملل والنحل (١/ ٨٥).

(٢) فِرقة تنتسب إلىٰ الإرجاء وهو التأخير، وهم فريقان مِن حيث الحكم الذي يُرجئونه:

الفريق الأول: الذين يُرجئون حكم مرتكب الكبيرة إلىٰ الآخرة مع إثبات اسم الإيمان له في الدُّنيا، ولا يقطعون بدخوله النَّار، فمرتكب الكبيرة دون الشرك لا يُطلقون عليه اسم الكفر ولا ينفون عنه اسم الإيمان، وأول مَن يدخل في هذا الحكم عثمان وعلي، وبهذا فهو اتجاه متوسط مِن الخوارج.

والفريق الثاني: الذين يُرجئون العمل عن الإيمان، فالإيمان عندهم يكفي فيه التصديق والنطق، أمَّا الأعمال والشرائع فليست منه، وهو واحد لا يزيد ولا ينقص، وإذا أطلق الإرجاء فالمقصود به إرجاء الإيمان، وبهذا فإنَّ الجهمية يشملها الإرجاء لأنَّ الإيمان عندهم المعرفة فقط، وكذلك الأشاعرة لأنَّ الإيمان عندهم تصديق بالقلب ونطق باللسان.

يُنظر: الإيمان، للعدني (ص٩٦)، خلق أفعال العباد، البخاري (ص٣٤)، تهذيب الآثار، الطبري (٢/ ٦٥٨، ٦٧٦)، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي، سفر الحوالي (ص٢١٥، ٢٧٣، ٣٠٠).

(٣) فرقة تنتسب إلىٰ الجهم بن صفوان الراسبي المقتول سنة (١٢٨هـ)، الذي ظهر في خراسان أوآخر الدولة الأموية، وأخذ عقيدته عن الجعد بن درهم؛ ولأنَّهما لم يُؤلفا كتبًا فإنَّ بشر بن غياث المريسي نقل آراءهما إلىٰ أحمد بن أبي دُؤاد، مِن عقائدهم القول بالحلول وأنَّ الله لا يخلو منه مكان، ومنها إنكار صفات الله تعالىٰ ومنها الكلام، ومنها إنكار الحكمة والرحمة في أفعال الله تعالىٰ، ومنها أنَّ القرآن مخلوق، ومنها أنَّ الله لا يُرىٰ في الآخرة، وهم جبريَّة في القضاء والقدر، أي: أنَّ الإنسان مجبور مُسيَّرٌ لا استطاعة له، ومنها أنَّ الإيمان هو معرفة القلب فقط، ومنها أنَّ الجَنَّة والنَّار تفنيان.

يُنظر: الورع، أحمد بن حنبل (ص٩١)، الرد علىٰ الزنادقة والجهميَّة، أحمد بن حنبل (١٩، ٤٢)، فهم القرآن، الحارث المحاسبي (١/ ٢٥٠)، خلق أفعال العباد (ص٣٦، ٣٩)، الرد علىٰ =

والصوفية[1]، والكُلَّابية[2]، والأشاعرة[3]، والماتريدية[4]

= الجهمية، الدارمي (ص١٩٦، ٢٠١)، مقالات الإسلاميين (ص١٣٢، ١٤١)، الفَرق بين الفِرق (ص٣١٩).

(١) فِرقة تنتسب إلىٰ الصُّوف لِلبسهم إيَّاه، أو إلىٰ أهل الصُّفة لِقرب أوصافهم منهم، أو مِن الصَّفاء لله والانقطاع إليه وتجريد العمل له والزهد في الدُّنيا، أو مِن الصف الأول، أو غير ذلك علىٰ خلاف مشهور، مِنهم مَن هو علىٰ مُعتقد أهل السُّنَّة بالمفهوم الخاص، ومِنهم مَن هو علىٰ مُعتقد الأشاعرة، ومِنهم مَن يُؤمِن بعقيدة الحلول والاتحاد التي تعني أنَّ الله اتحد بخلقه وحلَّ في مخلوقاته، ومِن ثمَّ أدتْ هذه العقيدة إلىٰ عقيدة أخرىٰ هي القول بوحدة الوجود، التي تعني أنْ لا شيء إلا الله، فوجود الكائنات هو عين وجود الله، ولا انفصال بين الخالق والمخلوق، واختصروا هذه العقيدة في عبارة موجزة تقول: اللهُ رُوحٌ والعالَم جِسم، وللقرآن عند بعضهم تفسيران؛ ظاهر وباطن.
يُنظر: مقالات الإسلاميين (ص١٣-١٤)، التعرف لمذهب أهل التصوف، محمَّد الكلاباذي (ص٢١، ٢٦، ٣٣)، الفَرْق بين الفِرَق (ص٢٤٦، ٢٤٩)، إحياء علوم الدِّين (٤/ ٢٤٥-٢٤٦)، الفصل في الملل والنحل (٤/ ٢١، ١٤٣، ١٧٠)، الرسالة القشيرية، للقشيري (ص١١، ١٩، ٢٠، ٣٧٠).

(٢) فرقة تنتسب إلىٰ أبي محمَّد عبدالله بن سعيد القطان، المعروف بابن كُلّاب (٢٤٠هـ)، شيخ الأشعري ولذلك بين معتقدهما تقارب، وهو أول مَن ابتدع القول بالكلام النفسي، فالقرآن عندهم حكاية عن الله ولم يتكلم به إنَّما أوصله إلىٰ جبريل إلهامًا، ومِن عقائدهم نفي أفعال الله المتعلقة بالقدرة والمشيئة، ومنها إثبات العلو لله تعالىٰ، ومنها أنَّ الإيمان تصديق وقول.
يُنظر: مقالات الإسلاميين (ص٥٤٨)، الفصل في الملل (٤/ ٢٠٨)، (٥/ ٧٧)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (١١/ ١٧٤-١٧٦، ٥١١)، البرهان، لأبي الفضل السكسكي (ص٣٦-٣٨)، وآراء الكلابية العقدية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

(٣) فرقة تنتسب إلىٰ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)، هم أقرب الفِرق لأهل السُّنَّة (السَّلفية) لولا أنَّهم يُؤلون الاستواء والعلو وبعض الصِّفات الذاتيَّة، وينفون الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة، ومِن عقائدهم أيضًا أنَّهم يقولون بالكلام النفسي، وأنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق تكلَّم به مرة واحدة دون صوت ولا حرف، وأنَّ الإيمان لا يُشترط فيه العمل، وهو الإرجاء، وأنَّ الله يُرىٰ في الآخرة دون مواجهة، وأنَّ الأنبياء معصومون مِن المعاصي ولو كانت صغائر، وهم في القدر جبرية متوسطة، ومنهم من يرىٰ أنَّ الإنسان مُخيَّر.
يُنظر: الإنصاف، للباقلاني (ص١١٠، ١٢٦، ٢١٠)، إحياء علوم الدين (١/ ١٠٩)، المواقف، للإيجي (٣/ ١٢٩)، روح المعاني، للألوسي (١/ ١١-١٢).

(٤) فِرقة تنتسب إلىٰ أبي منصور محمَّد بن محمَّد الماتريدي الحنفي (٣٣٣هـ)، أتباعه مِن الحنفية =

وقد افترقت الفرق وتشعبت، وألفت فيها كتب الفرق، وقد حاول بعضهم إيصالها إلىٰ ثلاث وسبعين فرقة موافقة للحديث الوارد في ذلك[1]، بينما حاول بعضهم حصرها في الفرق الأصول الكبار التي منها تشعبت تلك الفرق، وقد أوصلها أحمد الرازي في حجج القران إلىٰ ثمان فرق: «فرقة الجبرية وفي مقابلتها القدرية، والمرجئة وفي مقابلتها الوعيدية، والصفاتية وفي مقابلتها الجهمية، والشيعة وفي مقابلتها الخوارج، ومن هذه الفرق الثمان تشعبت الفرق الثلاث والسبعون»[2]، وأوضح أن كل فرقة تنطلق من عقيدتها وترد علىٰ مخالفيها، وأنه: «ما من طائفة إلا وفيها علماء، نحاريرُ فضلاء، لهم في عقائدهم مصنفات، وفي قواعدهم مؤلفات، **وكلٌّ منهم يؤول دليل صاحبه علىٰ حسب عقيدته ووفق مذهبه**، وما منهم من أحد إلا ويعتقد أنه هو المحق السعيد، وأن مخالفه لفي ضلال بعيد ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] و [الروم: ٣٢]»[3]، وصدق الله جلت حكمته إذْ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]، وهذا الاختلاف العقدي ظهر بعد قرن الصحابة؛ إذ الصحابة لم يختلفوا في العقائد، «وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم

= غالبًا، يتوافق مذهبهم مع مذهب الكلابيَّة ومتأخري الأشاعرة، ويقترب أحيانًا مِن مذهب أهل السُّنَّة، مِن عقائدهم القول بالكلام النفسي، ونفي أكثر الصِّفات الخبريَّة الذاتيَّة والفعلية.
يُنظر: التوحيد، للماتريدي (٥٧، ٣١٩)، التمهيد، للنسفي (ص١٧)، أصول الدِّين، البزدوي (ص١-٢، ٢٤١)، الماتريديَّة وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات، للأفغاني (١/ ٢٠٧، ٢٥٥).

(١) أي: حديث (وتفترق أمتي علىٰ ثلاث وسبعين فرقة)، أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، ذكر افتراق اليهود والنصارىٰ فرقا مختلفة، (١٤/ ١٤٠/ ٦٢٤٧)، وفي كتاب التاريخ، ذكر الإخبار عن فرق البدع وأهلها في هذه الأمة (١٥/ ١٢٥/ ٦٧٣١)، والحاكم في مستدركه، كِتَابُ الْإِيمَانِ، تفترق أمتي علىٰ ثلاث وسبعين فرقة (١/ ٦/ ١٠)، وأبو داود في سننه (٤/ ٣٢٣/ ٤٥٩٦) كتاب السنة، وغيرهم، وهذا الحديث حصل فيه اختلاف كبير بين أهل العلم في تصحيحه تضعيفه، والذي يظهر للباحث بعد تتبع طرقه وقراءة الكتب المفردة في الكلام عليه، أنَّ هذا الحديث صحيح، والله أعلم.

(٢) حجج القرآن -المقدمة- (ص٤).

(٣) المصدر السابق.

سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانًا، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلّهم علىٰ إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلىٰ أخرهم لم يسوموها تأويلًا، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلًا، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا، ولا ضربوا لها أمثالًا، بل تلقّوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم»[1]

وأخيرًا هذا ما استطاع الباحث جمعه من عقائد الفرق التي تدخل في نطاق البحث علىٰ جهة الاختصار.

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٣٩).

الفصل الأول

الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الكلام

وكان ترتيبه علىٰ المباحث الآتية:

المبحث الأول

التصوُّرُ العقديُّ لمسألة الكلام، وتأثيره في التَّوجيهِ الصرفيِّ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الكلام والمتكلم عند الإطلاق، وخلاف الفرق.

المطلب الثاني: كلام الله -تعالىٰ- والقرآن الكريم عند الفرق.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لمسألة الكلام عند الفرق.

المبحث الثاني

موقف المحدثين من الكلام، وثنائية اللفظ والمعنى

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اختلاف المحدثين في ثنائية الكلام والجملة، وثنائية اللفظ والمعنىٰ.

المطلب الثاني: أثر الاختلاف العقدي في ثنائية اللفظ والمعنىٰ عند المحدثين.

المبحث الأول
التصوُّر العقديّ في مسألة الكلام، وتأثيره في التوجيه الصرفي

توطئة:

إنَّ الناظر في مسألة الكلام، يجد أنَّها من القضايا الكِبَار عند أهل الكلام والمنطق، وأهل العقائد والمِلَل والنِّحَل، وأهل اللغة، بل وأهل الشرع من أهل الفقه والأصول والتفسير وغيرهم، ولعظم هذه المسألة وقوة الخلاف فيها، أصبح يطلق علىٰ طائفة من الفرق أهل الكلام أو المتكلمون، بل أطلق علىٰ علم العقائد وأصول الدين علم الكلام.

قال أبو حيان: «ومسألة الكلام مما طال فيه الكلام واختلف فيها علماء الإسلام، وبهذه المسألة سمي علم أصول الدين بعلم الكلام، وهي مسألة يبحث عنها في أصول الدين»[1]، وقد جرىٰ بين علماء الكلام وأهل الشرع مناظرات ومساجلات، فاحتاج كل فريق من المختلفين إلىٰ اللغة في دعم مذهبه وتقويته؛ فنشأ عن ذلك اختلافٌ في التوجيه النحوي والصرفي، واختلافٌ في الاحتجاج اللغوي، وقد كان للعقائد النصيب الأوفر، والحظ الأكبر، في التماس المخارج

---

(١) البحر المحيط في التفسير (٤/١٣٩).

اللغوية، والاعتماد علىٰ النّحو والصّرف في الخروج من مضايق الخصوم في الحجاج والجدال والمناظرة، فانبنىٰ كثير من الاختلاف في التوجيه الصرفي علىٰ الخلاف العقائدي؛ فإذا احتج أحد الخصوم بآية أو حديث أو بيت شعري أو قول عربي ونحوه، طفق المخالف يلتمس توجيها لغويا لدليل خصمه، فيرد مخالفه بنقض قوله بتوجيه آخر يراه أقوىٰ وأسد، وهذا البحث معقود لبيان ذلك، وفي هذا المبحث سيتطرق البحث إلىٰ بيان اختلاف أهل العقائد في مسألة الكلام، واعتمادهم علىٰ الجانب الصرفي في توجيه الأدلة الشرعية النقلية في هذه المسألة العظمىٰ.

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ الاختلاف العقدي في مسألة الكلام، التي جرت إلىٰ اختلاف في جوانب لغوية ومنها الجانب الصرفي، قد أثرت في مسائل أخرىٰ، منها: مسألة الأسماء والأفعال، فانجر الخلاف إليها في التوجيه الصرفي، وأصبحت فرعا عن الخلاف في مسألة الكلام كما سيأتي توضيحه -إن شاء الله-، وقد قسّمت هذا المبحث علىٰ مطلبين.

المطلب الأول
حقيقة الكلام والمتكلم
عند الإطلاق، وخلاف الفرق

وفيه مسألتان:

المسألة الأولىٰ: حقيقة الكلام عند الإطلاق، وخلاف الفرق:

اختلفت الطوائف والفرق في الكلام عند الإطلاق علىٰ أقوال، أهمُّها أربعة:

القول الأول: قول **المعتزلة ومن وافقهم**، فإنَّهم قد اضطربوا في تحديد ماهية الكلام، فمنهم من يرىٰ أنَّ الكلام حروف بدون أصوات[(١)]، ومنهم من يرىٰ أنَّه حروف وأصوات[(٢)]، ومنهم من يضيف الحركة[(٣)]، ومنهم من ينفيها[(٤)]، وقد نقل القاضي عبدالجبار كلام مشايخه المعتزلة في الكلام، فقال: «والذي يذهب إليه شيوخنا: أنَّ كلام الله ﷻ من جنس المعقول في الشاهد، وهو حروف

(١) وهو قول أبي علي الجبائي، ينظر: المغني للقاضي عبدالجبار (٧/ ٧).

(٢) وهو أبو هاشم، ينظر: المغني (٧/ ٨)، ومثله قول ابن جني في الكلام واللغة كما في كتابه الخصائص (١/ ١٨، ٣٣، ٣٤).

(٣) وهو قول الجبائي، ينظر المغني (٧/ ١٢).

(٤) وهو تلميذه القاضي عبدالجبار كما في كتابه المغني (٧/ ١٢).

منظومة وأصوات مقطعة، وهو عرض يخلقه الله -سبحانه- في الأجسام علىٰ وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدِّي ذلك الملك بحسب ما يأمر به ﷻ ويعلمه صلاحًا، ويشتمل علىٰ الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد، ولا يصحُّ عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصحُّ إثبات حركة قديمة، ولا يصحُّ إثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول أيضًا، علىٰ ما يقوله بعضهم من أنَّ الكلام قائم بنفسه»[1]

وخلاصة قول المعتزلة: أنَّ الكلام اسم لمجرد الحروف، ومسماه هو اللفظ، وأما المعنىٰ فليس جزء مسماه؛ بل هو مدلول مسماه، فعندهم أنَّ الكلام اسم للفظ بشرط دلالته علىٰ المعنىٰ[2] ولذلك قالوا في كلام الله إنه مخلوق منفصل عن الله، لأنَّ الكلام عرض وهو الألفاظ والحروف، وهذه لا يجوز أن تقوم بالله فجعلوها مخلوقة منفصلة، وهذه الجزئية قد وافقهم عليها جمهور الأشعرية المتأخرون كما سيأتي الإشارة إليه، لكنهم أثبتوا شيئًا وراء ذلك وهو الكلام النفسي وزعموا أنَّه قديم، فخالفوا بذلك الإجماع، وزعم المعتزلة وغيرهم أنّهم خالفوا اللغة أيضًا؛ لأنَّ «الكلام إنَّما هو في لغة العرب: عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها، وهي التي يسميها أهل هذه الصناعة الجمل علىٰ اختلاف تركيبها»[3]، ومن هنا لا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ المعتزلة اتخذوا اللغة وسيلةً لترسيخ عقيدتهم الاعتزالية التي تؤكد حدوث القرآن وخلقه؛ وذلك بوصفه كلامًا معقولًا لا يختلف عن جنس الكلام الإنساني[4]، وإذا كان المعتزلة يحتجون باللغة في حقيقة الكلام، فإنهم جانبوا اللغة في

---

(١) المغني (٧/ ٣)، وينظر: شرح الأصول الخمسة (ص٥٢٨)، وفيه وصف القرآن بأنَّه كلام الله ووحيه لكنه مخلوق، وهي إضافة نسبية، ومن باب إضافة المخلوق إلىٰ خالقه، كقولهم: ناقة الله، وبيت الله، ونحوها، وإنَّما نسب إلىٰ الله لأنَّه أوّل مَنْ أنشأه وأحدثه وقاله، والله أعلم.

(٢) ينظر الخصائص (١/ ١٨).

(٣) الخصائص (١/ ٣٣).

(٤) ينظر: البحث الدلالي عند المعتزلة (ص٤٤).

حقيقة المتكلِّم، وفسَّروه بما لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم؛ لا حقيقة ولا مجازا[1].

القول الثاني: **قول الكلابية[2] والأشعرية[3] ومن وافقهم**: الكلام هو اسم لمجرد المعنىٰ، فمسماه هو المعنىٰ، وإطلاق الكلام علىٰ اللفظ والحروف مجاز؛ لأنه دال عليه، ولقولهم هذا قالوا في كلام الله: إنه معنىٰ قائم بالنفس، ليس بحروف ولا أصوات، ثم قالوا عن القرآن المتلو: إنه ليس كلام الله، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام عندهم هو المعنىٰ فقط، أما إطلاق اللفظ عليه فمجاز.

وهناك **قول لبعض متأخري الأشعرية**: إنَّ الكلام يطلق علىٰ كل من اللفظ والمعنىٰ بطريق الاشتراك اللفظي. وهذا قول لجأوا إليه مخرجًا من التناقض الذي وقعوا فيه[4]، ويلاحظ أنَّ التعبير بالمشترك اللفظي لا يقتضي أن يكون بينهما تقارب في المعنىٰ، بل هما بمنزلة المشتري الذي يطلق علىٰ الكوكب وعلىٰ المبتاع، وأكتفي هنا بالإشارة هذه؛ لأنَّه سيأتي مزيد تفصيل للمذهب الأشعري.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٩-٣٠).

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين (ص٥٨٤)، ومجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١٦٥)، وآراء الكلابية العقديّة وأثرها في الأشعريّة (ص١٢٨-١٣٢).

(٣) ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص٢٧، ٣٧)، الإرشاد للجويني (ص١٠٢-١٣٧)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٦٨-٧٤)، المحصل للرازي (ص١٨٤-١٨٦)، الأربعين له (١/ ٢٤٤-٢٥٨)، أصول الدين للبغدادي (ص١٢٥-١٢٧)، المواقف للإيجي (٣/ ١٣٣)، وشرحها للجرجاني (٨/ ٩١-١٠٤)، غاية المرام للآمدي (ص٨٨-١٢٠)، تحفة المريد للباجوري (ص٨٢-٨٤).

(٤) ينظر: تحفة المريد للباجوري (ص٨٤)، وشرح الطحاويّة (١/ ١٧٤، ١٩٩)، وقد ذكر ابن تيمية أنَّ للأشاعرة قولا ثالثا يروىٰ عن أبي الحسن وهو: أنَّ اللفظ مجاز في كلام الله حقيقة في كلام الآدميين، لأنَّ حروف الآدميين تقوم بهم، فلا يكون الكلام قائمًا بغير المتكلم، بخلاف الكلام القرآني فإنَّه لا يقوم عنده بالله، فيمتنع أنْ يكون كلامه. الإيمان (ص١٣٧)، وينظر: شرح الطحاوية (١/ ١٩٩).

القول الثالث: **قول السلف أهل القرون المفضلة**، من الأئمة والتابعين وأهل الحديث ومن وافقهم من الفرق الأخرىٰ، الذين يقولون: الكلام الحقيقي عند الاطلاق، هو: ما يتناول اللفظ والمعنىٰ جميعًا، كما يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعًا، ويعرِّفونه بتعريف النُّحاة المشهور، الذي ينص علىٰ أنه: اللفظ المركب المفيد بالوضع، وبعضهم يقول: نطق مفهم، وقالوا في كلام الله -تعالىٰ- من القرآن وغيره مما تكلَّم به: إنَّه شامل للفظ والمعنىٰ، وإنَّ القرآن حروفه ومعانيه كلام الله -تعالىٰ-، غير مخلوق[1]

وقد قرر اللالكائي عقيدة السلف تقريرًا لا مزيد عليه في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ضمن «سياق ما دل من الآيات من كتاب الله -تعالىٰ-، وما روي عن رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين، علىٰ أنَّ القرآن تَكلَّم الله به علىٰ الحقيقة، وأنَّه أنزله علىٰ محمّد ﷺ، وأمره أن يتحدّىٰ به، وأن يدعو الناس إليه، وأنَّه القرآن علىٰ الحقيقة. متلو في المحاريب، مكتوب في المصاحف، محفوظ في صدور الرجال، ليس بحكاية ولا عبارة عن قرآن، وهو قرآن واحد غير مخلوق وغير مجعول ومربوب، بل هو صفة من صفات ذاته، لم يزل به متكلما، ومن قال غير هذا فهو كافر ضال مضل مبتدع مخالف لمذاهب السنة والجماعة»[2]، ثمَّ ساق الروايات والأخبار وأقوال الأئمة.

ولم يرتضِ ابن تيمية تلكم الأقوال كلَّها، واختار قول السلف من أهل السنة والحديث، فقال: «عامّة ما يوجد في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة، بل وسائر الأمم عربهم وعجمهم من لفظ الكلام فإنَّه عند إطلاقه يتناول

---

(١) ينظر: العقيدة لأحمد بن حنبل، رواية الخلّال (ص١٠٧)، وخلق أفعال العباد (ص٢٩)، وصريح السنة لابن جرير الطبري (ص١٨-١٩)، والتبصير في معالم الدين له (ص١٥٠، ٢٠٠-٢٠٣)، والشريعة للآجري (١/ ٥٣٥-٥٤٩)، ومسألة الكلام والأحرف في مجموع الفتاوىٰ المجلد ١٢ كاملا لاسيما (١٢/ ٦٧)، (٦/ ٥٣٣) والعقيدة السلفية فىٰ كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية، للجديع.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣٦٤).

اللفظ والمعنىٰ جميعًا؛ لشموله لهما، ليس حقيقة -في اللفظ فقط- كما يقوله قوم، ولا في المعنىٰ فقط -كما يقوله قوم-، ولا مشترك بينهما -كما يقوله قوم-، ولا مشتركًا في كلام الآدميين وحقيقة في المعنىٰ في كلام الله -كما يقوله قوم-»[1]، وما اختاره ابن تيمية هو المختار في هذا البحث؛ لوضوحه وعدم تناقضه.

المسألة الثانية: حقيقة المتكلم عند الإطلاق، وخلاف الفرق

أما أهم الأقوال في المتكلم فثلاثة:

أحدها: أنَّ المتكلم من فعل الكلام، ولو كان منفصلًا عنه، فَعَله في غيره. **وهذا قول الجهمية والمعتزلة**[2] وهؤلاء يقولون: هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات. ولذلك أنكروا صفة الكلام الثابتة لله، وقالوا إن كلام الله مخلوق.

وعند المعتزلة ليس من الواجب أن يكون لمحل الكلام اسم مشتق يدل عليه، إنما يتعلق الاسم بفاعله، فيقال: متكلم لأنَّه فعل الكلام، وقد صرَّح أبو إسحاق «أنَّ العلَّة التي لها اختصَّ الكلام بأنَّه لم يشتقّ لمحلِّه منه اسم: أنه يدرك المحل بإدراكه، وما يمنع من إدراك أحدهما يمنع من إدراك الآخر؛ ولذلك يفارق سائر المدركات، فلمّا كان الحال في حكمه مع المحل ما قدّمناه لم تمسّ الحاجة إلىٰ أن يشتقّ للمحلّ منه اسم؛ لأنَّ الاشتقاقات إنَّما تُراد للفروق وفيما يفعله الإنسان، ولمَّا عرفوا تعلّق الكلام بفاعله من حيث علموه موافقًا بحسب قصده وإرادته اضطرُّوا إلىٰ أن يضعوا له اسمًا مشتقًّا من الكلام يفرّق بينه وبين غيره»[3]

والذي يبدو للباحث أنّ المعتزلة لم يوفَّقوا في تحديد ماهية المتكلِّم، وقد خالفوا اللغة والتصريف، وجاؤوا بأمرٍ غريب وشيءٍ عجيب، في اشتقاق الكلام

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٥٦-٤٥٧).

(٢) ينظر: المغني للقاضي عبدالجبار (٧/ ٤٨-٥٤).

(٣) المصدر السابق (٧/ ١٦١).

«وقالوا: المتكلم من فعل الكلام ولو في محل منفصل عنه، ففسروا المتكلم في اللغة بمعنىٰ لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم؛ لا حقيقةً ولا مجازًا»[1]، والذي جرَّهم إلىٰ مخالفة اللغة والتصريف تلك العقيدة الاعتزالية، ولله في خلقه شؤون.

الثاني: أنَّ المتكلم هو من قام به الكلام، ولو لم يكن بفعله، ولا هو بمشيئته وقدرته، **وهذا قول الكلابية والأشعرية والسالمية وغيرهم**، وقد حدَّ الأشاعرة المتكلِّم بحدود، منها[2]:

١- من كان آمرًا ناهيًا مخبرًا مستخبرًا.

٢- من له الكلام.

فهؤلاء يقولون: هو صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته. ولذلك قالوا في كلام الله إنه المعنىٰ النفسي القائم بالله، وإن الله لا يتكلم إذا شاء متىٰ شاء، بل كلامه أزلي قائم به كحياته وعلمه[3]

وقد اعترف الرازي أنّ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في حقيقة المتكلم في بعض صوره خلاف لفظي، كما اعترف بأنه خلاف لغوي يرجع فيه إلىٰ أهل الأدب، وأنَّ هذا الخلاف ليس من المباحث العقلية، وأكَّد أنَّ التحقيق: «أنَّا لا ننازع المعتزلة في كونه متكلمًا بالمعنىٰ الذي ذكروه؛ لأنَّ النزاع بيننا وبينهم إمَّا في المعنىٰ وإمَّا في اللفظ، أمَّا المعنىٰ ثبت أنه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنىٰ في كونه متكلمًا بالتفسير الذي قالوه. وأمَّا النزاع من جهة اللفظ فهو أن يُقال: لا نسلِّم أن لفظة المتكلِّم في اللغة موضوعة لموجِد الكلام، والناس قد

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٩-٣٠).

(٢) ينظر: الحدود الكلامية والفقهية علىٰ رأي أهل السنة الأشعريَّة، لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي (ص١٢٧).

(٣) ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص١٠١-١٠٩)، والتقريب والإرشاد الصغير له (١/ ٣٣٥-٣٣٦)، الأسماء والصفات للبيهقي (١/ ٥٧٨)، وشعب الإيمان له (١/ ٣٤٦) وإحياء علوم الدين (١/ ١٠٩-١١٠)، والمواقف للإيجي (٣/ ١٢٩، ٢٠٣)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص٨٢)، وأثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي (ص٢٦).

أطنبوا من الجانبين في هذا المقام، وليس ذلك ممَّا يستحق الإطناب؛ لأنه بحث لغوي، ويرجع فيه إلىٰ الأدباء، وليس هذا من المباحث العقلية في شيء»[1]، وقد تعقب ابن تيمية الرازي بأنَّه «قد أقرَّ أنه لا نزاع بينهم وبين المعتزلة من جهة المعنىٰ في خلق الكلام بالمعنىٰ الذي يقوله المعتزلة، وإنَّما النزاع لفظي[2] حيث إنَّ المعتزلة سمّت ذلك المخلوق كلام الله وهم لم يسمّوه كلام الله، ومن المعلوم بالاضطرار أنَّ الجهمية من المعتزلة وغيرهم لمَّا ابتدعت القول بأنَّ القرآن مخلوق، أو بأنَّ كلام الله مخلوق، أنكر ذلك عليهم سلف الأمة وأئمتها، وقالوا: القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، فلو كان ما وصفته المعتزلة بأنه مخلوق هو مخلوق عندهم أيضا، وإنَّما خالفوهم في تسمية كلام الله أو في إطلاق اللفظ، لم تحصل هذه المخالفة العظيمة والتكفير العظيم بمجرد نزاع لفظي، كما قال هو: (إن الأمر في ذلك يسير وليس هو مما يستحق الإطناب لأنه بحث لغوي وليس هو من الأمور المعقولة المعنوية)، فإذا كانت المعتزلة فيما أطلقته لم تنازع إلا في بحث لغوي، لم يجب تكفيرهم وتضليلهم وهجرانهم بذلك، كما أنه هو وأصحابه لا يضللونهم في تأويل ذلك وإن نازعوهم في لفظه، ومجرد النزاع اللفظي لا يكون كفرا ولا ضلالا في الدين»[3]

ويلمح الباحث من هذا النص التيمي استخدام المنهج التاريخي في الرد علىٰ الأقوال والفرق؛ فإنَّه ردَّ علىٰ الرازي والأشاعرة الذين يرون أنَّ الخلاف بينهم وبين المعتزلة في حقيقة الكلام والمتكلم من حيث المعنىٰ خلاف لفظي، بأنَّ الإجماع الأوّل من السلف الذين عليهم المعوَّل قد قام علىٰ ذمِّ الجهمية والمعتزلة القائلين بأنَّ القرآن مخلوق، وكفَّروهم وضلَّلوهم وأعظموا القول في هذه الفرية العظيمة، والنِّحَلِ الوخيمة، فكيف تَتِمُّ دعوىٰ الخلاف اللفظي؟!.

---

(١) نهاية العقول في دراية الأصول (٢/ ٣٢٥).

(٢) وقد أقرَّ بعض الأشاعرة بذلك موافقة للرازي، ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٩٣)، ومع حاشيتي السيالكوتي وجلبي (٨/ ٧٤)، وشرح العقائد العضدية للدواني (ص٥٨٨).

(٣) الفتاوىٰ الكبرىٰ لابن تيمية (٦/ ٤٩٥-٤٩٦).

وبعد أنْ أبطل دعوىٰ الخلاف اللفظي تاريخيًّا أردف بإبطال عقيدة الأشاعرة في كلام الله وأنَّه الكلام النفسي باستخدام المنهج التاريخي نفسه، فقال: «إنَّ السلف والمعتزلة جميعا اتفقوا علىٰ أنَّ كلام الله ليس هو مجرد هذا المعنىٰ الذي تثبتونه أنتم، بل الذي سمته المعتزلة كلام الله وقالوا: إنَّه مخلوق، وافقهم السلف علىٰ أنَّه كلام الله، لكن قالوا: إنَّه غير مخلوق، وأنتم تقولون: إنَّه ليس بكلام الله، فكان قولكم خرقًا لإجماع السلف والمعتزلة، وذلك خرق لإجماع الأمة جميعها؛ إذ لم يكن في عصر السلف إلا هذان القائلان، ولم يكن في ذلك الزمان من يقول: القرآن الذي قالت المعتزلة إنه مخلوق، ليس هو كلام الله»[1]، واستخدام التاريخ في رد المقالات، والملل والنحل أمر معروف ومشهور عند أهل العلم والتصنيف، وممن استخدم هذا المنهج في إبطال قول الأشاعرة: ابن قدامة المقدسي[2]، والذهبي[3]، وابن الوزير اليماني[4]، وغيرهم.

الثالث: أنَّ المتكلم مَنْ جَمَعَ الوَصْفَين، فقام به الكلام وقَدَرَ عليه. فهو من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته، وقام به الكلام، ويوصف الله بأنه متكلِّم، وليس المتكلِّم من أسمائه؛ لأنها توقيفية، وهذا قول السلف وأكثر أهل الحديث وطوائف من المرجئة والكرامية، وهو متعلق بمشيئته وقدرته[5]

وهذا هو الحق الواضح، والمذهب المصفَّىٰ النَّاصِح، وكان الأجدر تقديمه علىٰ الأقوال الباطلة، والمذاهب العاطلة، ولكن رأىٰ الباحث تأخيره

---

(١) المصدر السابق (٦/ ٥٢٥).

(٢) ينظر: المناظرة في القرآن (ص٣٠-٣١، ٤٧).

(٣) ينظر: العلو للعلي الغفار (ص١٦١).

(٤) ينظر: العواصم والقواصم (٤/ ٣٥٧).

(٥) ينظر: العقيدة لأحمد بن حنبل، رواية الخلّال (ص١٠٧)، وخلق أفعال العباد (ص٢٩)، وصريح السنة لابن جرير الطبري (ص١٨-١٩)، والشريعة للآجري (١/ ٥٣٥-٥٤٩)، ومسألة الكلام والأحرف في مجموع الفتاوىٰ المجلد ١٢ كاملا لاسيما (١٢/ ٦٧)، (٦/ ٥٣٣)، ومنهاج السنة النبوية (٢/ ٣٥٨-٣٦٣).

-في حقيقة الكلام والمتكلم عند الإطلاق- بعد أقوال الفرق المخالفة؛ ليظهر أنَّ الحق وسط بين باطلين، وهدىٰ بين ضلالتين، ونور بين ظلامين، فيحمد الله علىٰ نعمة الهداية، ويدعو الله أن يثبته، ويعيذه من مضلات الفتن.

والخلاف في هاتين المسألتين: الكلام والمتكلم يوضح كيف وقع الخلاف في المسألة الأصل مسألة كلام الله -تعالىٰ- التي وقع فيها خلاف عريض بين الطوائف.

المطلب الثاني
كلام الله -تعالىٰ- والقرآن الكريم عند الفرق

وهذه المسألة من المسائل العظام والقضايا الجسام، وقد وصفها الآلوسي بأنَّها: «من أمهات المسائل الدينيَّة، والمباحث الكلاميَّة، كم زلَّت فيها أقدام، وضلَّت عن الحق بها أقوام»[1]

وقد اختلفت الفرق في كلام الله ومنه القرآن الكريم علىٰ أقوال، أوصلها ابن تيمية[2]، وابن أبي العز الحنفي[3] إلىٰ تسعة أقوال، أهمُّها:

١- **قول السلف من أهل الحديث والسنَّة**، وهو: أنَّ كلام الله غير مخلوق، وأنَّه سبحانه يتكلم إذا شاء بما شاء، وأنَّ كلامه يُسمع ويُتلىٰ وأنَّه بحرف وصوت ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][4]، «والفيصل في هذه القضية هو: أنَّ الكلام إنما يضاف لمن قاله منشئا مبتدئا، فكلام الله -تعالىٰ- مضاف إليه، وهو صفته، فهو غير مخلوق؛ لأنَّ صفاته -تعالىٰ- غير مخلوقة،

---

(١) روح المعاني (١/ ١١).

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٥٨-٣٦٣).

(٣) ينظر: شرح الطحاويّة (٢/ ١٧٣-١٧٤).

(٤) ينظر: العقيدة لأحمد بن حنبل (ص١٠٧)، وخلق أفعال العباد (ص٢٩)، والعقيدة السلفية فى كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية، للجديع، وصفة الكلام قد أفردت فيها مصنفات مستقلة.

وكلام المخلوق الذي ينشئه من نفسه ويبتديه مضاف إليه، وهو مخلوق، لأنَّ الصفة تابعة للموصوف، فحين كانت للخالق كانت غير مخلوقة، وحين كانت للمخلوق كانت مخلوقة»[١]

ومن ذلك: قول الإمام أحمد، حين سألَه الحافظُ أحمد بن الحسَن التّرمذيُّ، «قال: قلت لأحمد بن حنبل: إنَّ النّاس قد وقعوا في أمر القرآن فكيف أقول؟ قال: أليس أنت مخلوق؟[٢] قلت: نعم. قال: فكلامك منك مخلوق؟ قلت: نعم. قال: أوليس القرآن من كلام الله؟ قلت: نعم. قال: وكلام الله؟ قلت: نعم. قال: فيكون من الله شيء مخلوق؟»[٣]، فما أسهل وأجمل عقيدة السلف!.

٢- المعطّلة النفاة من الجهمية والمعتزلة، الذين ينفون أن تقوم بالله صفة من الصفات، ومنها صفة الكلام، فنفوا صفة الكلام عن الله -تعالىٰ-، وقالوا: كلام الله مخلوق خلقه في غيره، وليس هو بمتكلم عند الجهمية، بينما يطلق المعتزلة أنه متكلم[٤]، «وقالوا المتكلم من فعل الكلام ولو في محل منفصل عنه، ففسروا المتكلم في اللغة بمعنىٰ لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم؛ لا حقيقة ولا مجازا»[٥]

وهؤلاء يقولون: إنَّ كلامه حرف وصوت، سور وآيات له أجزاء وأبعاض.

قال ابن تيمية عن هذه المسألة: «هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية، فأمَّا المائة الأولىٰ فلم يكن بين المسلمين اضطراب في هذا. وإنَّما نشأ ذلك في أوائل

---

(١) العقيدة السلفية فى كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية (ص٣٨٥)

(٢) كذا في الأصل، والوجه: ألست مخلوقًا؟

(٣) رواه اللاَّلكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة والجماعة (٢/ ٢٩١/ ٤٥١) بسند صحيح.

(٤) ينظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن) (٧/ ٣، ٥٣، ٦٤-٦٥)، والخصائص (٢/ ٤٥٦).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٩-٣٠).

المائة الثانية، لمَّا ظهر الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان ومن تبعهما من المعتزلة وغيرهم علىٰ إنكار الصفات. وقد جاءت هذه المقالة من حيث الترتيب بعد مقالات الخوارج، والشيعة والقدرية والمعتزلة والمرجئة فقد كانت تلك المقالات أسبق في الظهور منها، لكن مقالة التعطيل تعد أغلظ تلك البدع»[1]؛ ولذا تكلم السلف أصحاب القول الأول في أصحاب هذا القول، وحكموا عليهم بالابتداع وحذروا من بدعتهم الشنيعة، وأقوالهم الفظيعة، وحكموا بكفر الجهمية، ومن يقول بأن القرآن مخلوق، وفيهم يقول ابن القيم في نونيته[2]:

ولقَدْ تَقَلَّدَ كُفرَهُم خمْسون في ... عشْرٍ منَ العُلماءِ في البُلدانِ

واللالكائيُّ[3] الإمامُ حكاهُ عنـ ... ـهم بلْ حكاهُ قَبْلَهُ الطَّبَرَاني

لكن هل هو كفر ينقل عن الملة أم لا؟

قال الإمام السجزي: «واتفق المنتمون إلىٰ السّنة بأجمعهم علىٰ أنه غير مخلوق، وأنّ القائل بخلقه كافر، فأكثرهم قال: إنه كافر كفرًا ينقل عن الملة، ومنهم من قال: هو كافر بقول غير الحق في هذه المسألة، والصحيح الأوّل؛ لأن من قال: إنه مخلوق صار منكرًا لصفة من صفات ذات الله ﷻ، ومنكر الصفة كمنكر الذات، فكفره كفر جحود لا غير»[4]

وذكر ابن تيمية قول أبي نصر السجزي، فقال: «ثم حكىٰ أبو نصر السجزي عنهم في هذا قولين:

أحدهما: أنَّه كفر ينقل عن الملة، قال: وهو قول الأكثرين.

والثاني: أنَّه كفر لا ينقل. قال: ولذلك قال الخطابي: إنَّ هذا الذي قالوه علىٰ سبيل التغليظ. والمشهور من مذهب الإمام أحمد وعامة أئمة السنة تكفير

---

(١) المصدر السابق (٦/ ٣٣)، (١٣/ ١٧٧)، وينظر: منهاج السنة (١/ ٣٠٩).

(٢) نونية ابن القيم (ص٤٢)

(٣) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٣٤٤).

(٤) رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد في الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت (ص١٥٣).

الجهمية لقولهم إن القرآن مخلوق ومناقضتهم للكتاب والسنة، وقال فيهم ابن المبارك: إنَّا لنحكي كلام اليهود والنصارىٰ ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية، وعدّهم هو وغيره من السلف خارجين عن الاثنتين وسبعين فرقة التي افترقت إليها الأمة»[(١)]

والحاصل أنَّ إطلاق تكفير هؤلاء مأثور عن السلف، لكن لا يكفر المعين منهم، إلا إذا توفرت فيه شروط التكفير وانتفت عنه موانعه. ولذلك كان الإمام أحمد وهو من أعظم القائلين بتكفير الجهمية، يدعو للخليفة وغيره، ممن أراد أنْ يجبره علىٰ التجهم، ويستغفر لهم فلو كانوا كفارًا لم يستغفر لهم، فدلّ ذلك علىٰ أنَّه رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يقول بتكفيرِ المعين منهم لاحتمال عدم توفر شروط التكفير، ووجود موانعه[(٢)]

وقد اتفق السلف أصحاب القول الأول، والجهمية والمعتزلة أصحاب القول الثاني، علىٰ أن الكلام عند الاطلاق هو المنطوق الملفوظ بحرف وصوت واختلفوا في أشياء أخر، فكان هذا هو القاسم المشترك بينهما.

٣- **المثبتة الغلاة أهل الحلول والاتحاد**، ومن وافقهم من الصوفية الغلاة، الذين يقولون: كل كلام في الدنيا هو كلام الله، حتىٰ قال فيلسوفهم محي الدين ابن عربي[(٣)]:

أَلَا كُلُّ قَولٍ فِي الوُجُودِ كَلامُهُ ... سواءٌ عَلَيْنا نَثْرُهُ ونِظَامُهُ

يَعُمُّ بِهِ أَسْمَاعَ كُلِّ مُكَوَّنٍ ... فَمِنْهُ إليهِ بَدْؤُهُ وخِتَامُهُ

وعند التحقيق والتدقيق بين هذه الأقوال، نجد تقاربًا تاريخيًّا، وتلازمًا

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٨٦-٤٨٧).

(٢) ينظر: المصدر السابق (١٢/ ٤٨٨-٤٨٩).

(٣) الفتوحات المكية (٤/ ١٤١) ط: دار صادر، بيروت.
وينظر: مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات (ص٨١، ٧٧)، وغاية الأماني في الرد علىٰ النبهاني (٢/ ١١١)، ومقالة التعطيل والجعد بن درهم (ص٣٥).

عقديًا بينها[1]؛ لأنَّها آراء وُلِدت من رحم التعطيل القائم علىٰ النفي والتجهيل.

٤- قول الكلابية والأشاعرة، ومن وافقهم، قالوا: الكلام الحقيقي عند الإطلاق، هو: الكلام النفسي، وهو المعنىٰ المدلول عليه باللفظ[2]، ولقولهم هذا قالوا في كلام الله: إنه معنىٰ قائم بالنفس لازم لذاته -تعالىٰ- لزوم الحياة والعلم[3]، وأنَّ الله لا يتكلم بمشيئته وإرادته، ولا يتكلم بحرف وصوت. وأنَّ الحروف والأصوات حكاية عن كلامه عند (الكلابية)، وعبارة عنه (عند الأشاعرة)[4]، وأنَّ كلامه معنىٰ واحد لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يتجدد[5]، وهو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، إنْ عبّر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عبّر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلًا[6]

وأوَّل من عرف عنه هذا القول عبد الله بن سعيد بن كلاب (٢٤١هـ -تقريبا-)، وكان معاصرًا للإمام أحمد -رحمهما الله-، فأتىٰ ببدعة جديدة، وهي بدعة الكلام النفسي، وتابعه أبوالحسن الأشعري والقلانسي وغيرهما.

والكلابية والأشاعرة أثبتوا الكلام النفسيّ، وهو الكلام الحقيقي عند الإطلاق، ونفوا الكلام اللفظي، وقالوا بأنَّه مجاز، وهذا الذي استقرّ عليه مذهبهم، فأتوا ببدعة شنيعة، وفرية فظيعة، لا يقرّهم عليها عقل ولا نقل، وهم

---

(١) ينظر: مقالة التعطيل والجعد بن درهم (ص٣٣ وما بعد)..

(٢) وقد أطال الآلوسي في تفسيره تقرير معتقد الأشاعرة، ولكنَّه أتىٰ بتفصيل جديد، وأمر غريب؛ إذْ زعم أنَّ كلام الله نفسي ولكنَّه لفظي معنوي، ثمَّ ذهب يشرح هذا التقرير، وزعم أنَّه مراد إمامهم الأشعري. ينظر: روح المعاني (١/ ١١-٢١).

(٣) ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص١٠٩-١١٠).

(٤) ينظر: التقريب والإرشاد الصغير (١/ ٣٣٥-٣٣٦).

(٥) ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص١٠٧)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص٨٣).

(٦) ينظر: الإنصاف للباقلاني (١١٠، ١٢٦، ٢١٠)، والأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٢٥)، وشعب الإيمان له (١/ ٣٤٦)، وإحياء علوم الدين (١/ ١٠٩)، والمواقف للأيجي (٣/ ١٢٩).

محجوجون بإجماع من قبلهم من السلف والخلف والطوائف المبتدعة[١].

قال قوام السنَّة الأصبهاني: «وَقد أجمع أهل الْعَرَبيَّة أَنَّ مَا عدا الْحُرُوف والأصوات لَيْسَ بِكَلَام حَقِيقَة»[٢]، فالإجماع منعقد بين العقلاء علىٰ كون الكلام حرفًا وصوتًا[٣].

وقال الحافظ أبو نَصْر السِّجْزيُّ: «رَكِبوا مُكابَرَةَ العِيانِ، وخَرَقوا الإِجماعَ المُنْعَقِدَ بين الكافَّة: المُسْلم والكافِر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنَّما يسمَّىٰ ذلك كلامًا علىٰ المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام: معنىٰ قائم بذات المتكلم»[٤].

وقال -أيضًا-: «وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير ردّ عليه. ومن علم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يناظر بل يجانب، ويقمع»[٥].

وينصّ ابن أبي الخير العمراني علىٰ هذا الإجماع، فيقول: «وأمَّا الإجماع فإنَّ أحدًا من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء إلىٰ أنْ حدث ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما أطلقوا اسم القرآن علىٰ هذه السور والآيات، وقالوا من قال بخلقه فهو كافر، وقد كان حدث الكلام في خلقه ولا يعرف أحد القرآن القائم بذات الله حتىٰ أحدث ذلك ابن كلاب»[٦].

وقد أكّد ابن تيمية أنَّه: «لَمْ يكن في مسمَّىٰ الكلام نزاعٌ بين الصَّحابة والتابعينَ لهم بإحسانٍ، وتابعيهم، لا من أهل السُّنَّة، ولا مِن أهل البدعةِ،

---

(١) ينظر: أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي (ص٢٦)، ومقالة التعطيل والجعد بن درهم (ص٧٤).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٤٣٣).

(٣) ينظر: رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد في الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت (ص١١٨).

(٤) رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد في الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت (ص١١٩).

(٥) المصدر السابق (ص١٢٢)، وينظر: درء التعارض (٢/ ٨٦).

(٦) الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٥٩٨).

بل أوَّل من عُرِفَ في الإسلام أنَّه جعلَ مسمَّىٰ الكلام المعنىٰ فقط هو عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، وهو متأخِّرٌ -في زمَن محنةِ أحمد بن حنبل-، وقد أنكر ذلكَ عليه علماءُ السُّنَّةِ وعلماءُ البدعةِ»[1]، قال الذهبي: «وهذا ما سبق إليه أبدًا»[2].

فالقول بالكلام النفسي محدث في المسلمين، لم يُعْرَف لأحد من سائر أجناس الناس أنَّه قال به قبل ابن كلاب، لا من أهل الشريعة، ولا من المتكلمين، ولا من أهل اللغة والبيان والنحو والصناعة الكلامية[3].

إذن فبدعة الكلام النفسي، هي من مفردات المذهب الكلابي والأشعري التي فارقوا بها سائر الفرق والطوائف، فإنَّهم أرادوا أنْ يوفقوا بين الوحي (النقل) والعقل -زعموا-، فلم يتّبعوا السنة المحضة، ولم يتّبعوا الاعتزال المحض، بل خلطوا بين الأقوال، وولّدوا قولًا هو خطأ وضلال، وقد عجزوا عن بيانه بتعريف منضبط[4].

ومما يجدر التنبيه عليه: أنَّ بعض أئمة الأشاعرة قد اعترفوا بأنَّ الكلام النفسيَّ بدعة مخالفة للإجماع، منهم:

أ- الشهرستاني، حيث يقول: «أبدع الأشعري قولًا ثالثًا، وقضىٰ بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأنَّ ما نقرؤه كلام الله مجازًا لا حقيقة، وهو عين الابتداع، فهلّا قال: ورد السمع بأنَّ ما نقرؤه ونكتبه كلام الله -تعالىٰ- دون أنْ يتعرض لكيفيته وحقيقته، كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين إلىٰ غير ذلك من الصفات الخبرية»[5]، وقال -أيضًا-: «ومنها كلام النفس، ولم يقل به إلا أصحابنا»[6].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٣٤).

(٢) سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٥).

(٣) ينظر: التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين (١/ ١٨٠) -رسالة دكتوراة-.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١٣٣)، وآراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية (ص٣٢٧).

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام (ص١٧٧).

(٦) المصدر السابق (ص٣١٧).

ب- وهذا الرازي يؤكد انفراد الأشاعرة ببدعة الكلام النفسي، فيقول: «وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به أحد إلا أصحابنا»[1]

ج- ويعزز هذا أبو الحسن السبكي -فيما نقله عنه ولده عبدالوهاب السبكي-، فيقول: «فلم يقل بإثبات كلام النفس لله إلا أصحابنا»[2]

وإنه لمن المفارقات العجيبة أن يعلم السبكي ذلك، ثم يقول بثبوت الكلام النفسي![3] بل يقول: «إن الكلام النفسي يسمع!»[4]

هذا وقد انتقد أبو الفرج ابن الجوزي أبا الحسن الأشعري؛ لأنَّه فتح علىٰ الناس بابًا أدّىٰ إلىٰ النزاع في العقائد والاختلاف في القرآن، فقال في صيد الخاطر: «ثم لم يختلف الناس في غير ذلك إلىٰ أن نشأ علي بن إسماعيل الأشعري، فقال مرة بقول المعتزلة، ثم عنَّ له، فادعىٰ أن الكلام صفة قائمة بالنفس! فأوجبت دعواه هذه أن ما عندنا مخلوق، وزادت فخبطت العقائد، فما زال أهل البدع يجوبون في تيارها إلىٰ اليوم»[5]، وقال في المنتظم في ترجمة أبي الحسن الأشعري: «وتشاغل بالكلام، وكان علىٰ مذهب المعتزلة زمانا طويلا، ثم عنَّ له مخالفتهم، وأظهر مقالةً خبطت عقائد الناس، وأوجبت الفتن المتصلة، وكان الناس لا يختلفون أنَّ هذا المسموع كلام الله، وأنه نزل به جبريل عليه السلام علىٰ محمد ﷺ»[6]

وفرية اختراع الكلام النَّفسي، سببها: أنّ الحلولية الاتحادية لمَّا زعمت أنَّ القرآن من كلام الله -تعالىٰ-، وكلامه صفته -تعالىٰ-، فالقرآن المحفوظ في الصدور، أو المكتوب في المصاحف، ونحوه، هو كلام الله وصفته حلّت فينا

(١) المحصول (٤/ ٢٢٤).
(٢) منع الموانع عن جمع الجوامع (ص٣١٤).
(٣) ينظر: آراء أبي الحسن السبكي الاعتقادية عرض ونقد في ضوء عقيدة السلف الصالح (ص٣٣٢).
(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ (١٠/ ٢٩٤).
(٥) صيد الخاطر (ص١٩٧).
(٦) المنتظم (٦/ ٣٣٢).

واتحدت بنا، فأنكرت عليهم المعتزلة، فقالت لهم الحلولية الاتحادية: إما أن تقولوا: إنَّ القرآن مازال صفة لله -تعالىٰ-، والصفة لا تبين ولا تنفصل عن الموصوف، وإما أن تقولوا: بل بان وانفصل عن الذات الإلهية، فإن قلتم بالأول ووافقتم عليه، فإنَّ لازمه أنَّ الصفة حلَّت في الخلق، فالخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق، كما صرَّح به الحلولية والاتحادية في اعتقادهم.

فقالت المعتزلة: بل إنَّ ما في الصدور، وما في المصاحف من مكتوب ومسطور هو كلام الله قد بان منه وانفصل، فحق أن يكون مخلوقًا -تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرًا-، ولما اشتدت الخصومة بين المعتزلة والحلولية الاتحادية، وقف الأشاعرة حائرين بين المذهبين، وكان لزامًا -علىٰ أصلهم- أنْ يصيروا إلىٰ أحد القولين، وقد علم أنَّ أحد القولين أكفر من الآخر، فسلك الأشاعرة مسلك الوسط -زعموا- فجاؤوا بفرية الكلام النَّفسي، وقالوا: كلام الله صفته؛ لكنه نفسي قديم، وأنَّ ما في الصدور، وما في المصاحف، عبارة أو حكاية عن كلام الله النفساني، وحقيقة هذا القول: موافقة المعتزلة في القول بخلق القرآن، وقد صرَّح بذلك جمع من الأشاعرة، منهم: إمام الحرمين[١]، والغزالي[٢]، والشهرستاني[٣]، والفخر الرازي[٤]، وأبوالحسن الآمدي[٥]، والعضد الإيجي[٦]، وسعد الدين التفتازاني[٧]، وغيرهم[٨]، ويكفي أنْ أمثّل بالرازي، والإيجي إذْ هما عمدة متأخري الأشاعرة.

---

(١) ينظر: الإرشاد للجويني (١١٦-١١٧).

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص٧٠).

(٣) ينظر: الملل والنحل (٩٦)، ونهاية الإقدام (ص١٦٤-١٦٥).

(٤) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول (٢/ ٣٢٥)، والأربعين في أصول الدين (١/ ٢٤٩، ٢٥٧)، ومفاتيح الغيب (٢٤/ ٤٩٢).

(٥) ينظر: غاية المرام في ذمّ الكلام (ص١٠٧-١٠٨).

(٦) ينظر: المواقف (٣/ ١٢٩، ٢٠٣).

(٧) ينظر: شرح المقاصد (٢/ ١٠٠-١٠٣)، شرح العقائد النسفية (ص٤٨، ٩٤-٩٥)، وشرح التلويح علىٰ التوضيح (١/ ٤٩).

(٨) ينظر: موافقة جمهور الأشعرية للمعتزلة في القول بخلق القرآن (ص١-٢٨).

قال الرازي: «وما ذكروه [أي المعتزلة] من الأدلة، فهو إنَّما يفيد حدوث القرآن بهذا التفسير، وذلك متفق عليه، وإنَّما نحن ندّعي صفة قائمة بذات الله -تعالىٰ- وندّعي قدمها والحاصل أنّ الكلام الذي حاولوا إثبات حدوثه، فنحن لا ننازعهم في حدوثه، والكلام الذي ندّعي قدمه لا يجري فيه ما ذكروه من الأدلَّة»[1]، وقال -أيضًا-: «فثبت بما ذكرنا أنّ كونه -تعالىٰ- متكلِّمًا بالمعنىٰ الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في أنَّا نثبت أمرًا آخر وراء ذلك وهم ينكرونه»[2]، وصرَّح الإيجيّ أنَّ هذا الأمر هو الكلام النفسي، فقال: «وقالت المعتزلة: أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي، وهو حادث، وهذا لا ننكره؛ لكنا نثبت أمرا وراء ذلك، وهو المعنىٰ القائم بالنفس، ونزعم أنَّه غير العبارات»[3]

ومما يزيد من وهن العقيدة الأشعرية في الكلام: استشكال بعض حذاق الأشاعرة لهذه العقيدة، وتراجع بعضهم عنها، فهذا الآمدي من حذاق الأشاعرة المعروفين ومن الأذكياء، قال: «إنِّي نظرت في هذا القول وهو أنَّ كلام الله قديم، وأنَّ القرآن قديم، وأنَّه حين أوحي إلىٰ محمّد ﷺ إنَّما أُوحِيَ بالعبارة وبما أُلْقِيَ في نفس جبريل، **فأشكل علي** أنَّ القرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وهل كان ثَمَّ مُجَادِلَة؟ وهل كان ثَمَّ زوج؟ وهل كان ثَمَّ قول حتىٰ يسمع الله؟ فإذا كان الله ﷻ قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مُجَادِلَة ولا قول، فما الذي سمع؟

---

(١) نهاية العقول في دراية الأصول (٢/ ٣٢٥)، تحقيق: سعيد فودة، ط/ دار الذخائر - بيروت.

(٢) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٤٩، ٢٥٧)، تعليق: أحمد حجازي، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية ومطبعة دار التضامن - القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.

(٣) المواقف (٣/ ١٢٩، ٢٠٣).

فيلزم منه أنَّ قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ وكلّ أفعال الماضي في القرآن أنَّها غير مطابقة للواقع، وهذا هو الكذب، قال: **وهذا مشكل عندي جدًّا**»[1]

وعلّق صالح آل الشيخ، قائلًا: «وهذا لاشك أنَّه ردٌ منطقيٌ جميل لأنَّه يلزمهم علىٰ أصولهم ولا فرار لهم منه»[2]

وأمَّا تراجع بعض الأشاعرة عن هذه العقيدة، فمنهم:

١- شيخ الطائفة أبو الحسن الأشعري: فإنَّه يقول فيما نقله عن الإمام أحمد مقرًّا له: «القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال بخلقه فهو كافر، وأنَّه لا يجوز أنْ يقال: إنَّ شيئًا من القرآن مخلوق لأنَّ القرآن بكماله غير مخلوق»[3]، وقال عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النِّسَاءِ: ١٦٤] قال: «والتكليم: المشافهة بالكلام، ولا يجوز أنْ يكون كلام المتكلم حالا في غيره، مخلوقًا في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم»[4]

وهذا يرجّح أنَّه رحمه الله رجع عن القول بكلام النفس وإنكار الحرف والصوت، لأنَّ إثباته للمشافهة يوحي بذلك إذ المشافهة بالكلام لا تكون إلا بحرف وصوت. والله -تعالىٰ- أعلم.

ومما يؤكد ذلك ما نقله العلامة أبوبكر بن محمد عارف خوقير عن الحافظ ابن حجر، أنَّه قال: «والذي استقرّ عليه قول الأشعري[5] أنَّ القرآن كلام الله غير

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لصالح آل الشيخ (١/٢٠٨) -ضمن مجموع شروحات ومؤلفات الشيخ صالح المجلد الخامس-، وينظر: أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص٨٥) وأشار إلىٰ أنه لم يجد كلام الآمدي، وهو كذلك، والعهدة علىٰ ناقله، لكني وجدت استشكالًا آخر للآمدي في أبكار الأفكار (١/ ٤٠٠) سيأتي ذكره في المسألة الأولىٰ من المطلب الثالث من هذا المبحث -إنْ شاء الله-.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الإبانة (ص٧١).

(٤) الإبانة (ص٧٢)، ويقارن مع (ص٢٥) و(ص١٠١)، وينظر: تحقيق رسالة السجزي إلىٰ أهل زبيد في الرد علىٰ من أنكر الحرف والصوت (ص١٥٤) حاشية رقم (١).

(٥) قلت: الذي في المطبوع من الفتح (١٣/٤٩٣): «قول الأشعرية»، فلعله تصحيف، أو يكون المؤلف اطلع علىٰ نسخة أخرىٰ للفتح، والله أعلم.

مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة قال الله -تعالىٰ- ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال -تعالىٰ- ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وفي الحديث المتفق عليه عن ابن عمر -كما تقدم في الجهاد-: (لا تسافروا بالقرآن إلىٰ أرض العدو كراهية أنْ يناله العدو)[(١)]، وليس المراد ما في الصدور، بل ما في الصحف، وأجمع السلف علىٰ أنَّ الذي بين الدّفّتين كلام الله»[(٢)]

ثم أردف الشيخ خوقير قائلا: «ولصاحب المواقف عضد الدين مقالة مفردة في تحقيق كلام الأشعري تطابق ما نقله ابن حجر، وكذا التاج السبكي في طبقات الشافعية»[(٣)]

قلت: ولعله يقصد قول التاج السبكي في طبقاته -واصفًا أبا الحسن الأشعري-: «وَهُوَ كَبِير أهل السّنة بعده، وعقيدته وعقيدة الإِمَام أَحْمد رَحِمَهُ اللهُ وَاحِدَة لَا شكّ فِي ذَلِك وَلَا ارتياب، وَبِه صرّح الْأَشْعَرِيّ فِي تصانيفه، وَكرّرَ غير مَا مرّة أَنَّ عقيدتي هِيَ عقيدة الإِمَام المبجّل أَحْمد بن حَنْبَل، هَذِه عبارَة الشَّيْخ أبي الْحسن فِي غير مَوضِع من كَلَامه»[(٤)]

ففي هذا النص اعتراف وتأكيد من السبكي علىٰ أنّ عقيدة الأشعري هي عقيدة الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ.

وذكر أحمد قوشتي عبدالرحيم أنَّ هناك خللا في نسبة الأقوال للأشعري، وذكر منها: أنَّه نسب للأشعري عدم إثبات الصفات الخبرية، مع

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية السفر بالمصاحف إلىٰ أرض العدو (٤/٥٦/ ٢٩٩٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب النهي أنْ يسافر بالمصحف إلىٰ أرض الكفار (٦/ ٣٠/ ١٨٦٩).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٤٩٣).

(٣) تحرير الكلام في صفة الكلام (ص٥١٥) ضمن مجموعة رسائل الشيخ أبي بكر خوقير رَحِمَهُ اللهُ.

(٤) طبقات الشافعية الكبرىٰ، للسبكي (٤/ ٢٣٦).

أنَّ كلامه في الإبانة، ومقالات الإسلاميين واضح في إثباتها[1]، ثم ذكر صفة الكلام -أيضًا-.

وذكر الزبيدي في الاتحاف عن الحافظ ابن كثير: أنَّ الأشعري مرَّ بثلاث مراحل آخرها رجوعه إلىٰ عقيدة السلف، وهي التي استقرَّ عليها حتىٰ مات عليها رحمه الله، فقال: «وقال ابن كثير: ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري ثلاثة أحوال:

أولها: حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة.

الحال الثاني: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الجزئية، كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، ونحو ذلك.

والحال الثالث: إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريا علي منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرا، وشرحها الباقلاني، ونقلها ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم»[2]

٢- أبو محمد عبدالله بن يوسف الجويني (٤٣٨هـ)، حيث قال في رسالة الاستواء والفوقية المنسوبة إليه[3]: «إنَّني كنت برهة من الدهر متحيرا في ثلاث

---

(١) وأحال د/ أحمد قوشتي إلىٰ: الإبانة (ص١٠٥) و(ص١٢٠)، ومقالات الإسلاميين (ص٢٩٠)، ينظر: ضوابط توثيق الآراء العقدية ونسبتها لأصحابها (ص٨٣)، مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، ع٥/ السنة الثالثة/ ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

(٢) اتحاف السادة المتقين (٢/ ٤).

(٣) وإنَّما قلت: المنسوبة لأبي محمد الجويني؛ لأنَّ بعضهم شكك في نسبتها للجويني وزعم أنَّها لعماد الدين الواسطي، والذي يغلب علىٰ ظني أنَّها ألصق بالجويني منها بالواسطي؛ لتصريح بعض المخطوطات بذلك، ولوجود بعض القرائن الدالة علىٰ ذلك، منها: أنَّ الرسالة فيها شيء من علم الكلام، والجويني إمام في الكلام بل يعد من النظار، بخلاف الواسطي، ومنها: أنَّ الجويني أشعريّ والواسطيّ لا يعرف عنه ذلك، بل هو صوفيّ سنيّ، ومنها: أنَّ كاتب الرسالة حال كتابته لها علىٰ المذهب الشافعي بل ويتدين الله به، وهذا بالجويني ألصق لأنَّه شافعيّ بل من أصحاب =

مسائل: مسألة الصفات، ومسألة الفوقية، ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد، وكنت متحيرا في الأقوال المختلفة الموجودة في كتب أهل العصر، في جميع ذلك من: تأويل الصفات وتحريفها، أو إمرارها والوقوف فيها، أو إثباتها بلا تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل، فأجد النصوص في كتاب الله -تعالىٰ- وسنّة رسوله ﷺ ناطقة منبئة بحقائق هذه الصفات، وكذلك في إثبات العلو والفوقية، وكذلك في الحرف والصوت، ثم أجد المتأخرين من المتكلمين في كتبهم، منهم: من يؤول الاستواء بالقهر والاستيلاء، ويؤول النزول بنزول الأمر، ويؤول اليدين بالقدرتين أو النعمتين، ويؤول القدم بقدم صدق عند ربهم، وأمثال ذلك، ثم أجدهم مع ذلك يجعلون كلام الله -تعالىٰ- معنىٰ قائمًا بالذات بلا حرف ولا صوت، ويجعلون هذه الحروف عبارة عن ذلك المعنىٰ القائم»(١)

= الوجوه، وأمّا الواسطي فلم يترجم له في طبقات الشافعية، فهو حنبلي المذهب مترجم في طبقات الحنابلة، وإنْ كان قد درس المذهب الشافعي في بداية الطلب، ولكنَّه لم يتمذهب به، ولم يكن كذلك حال كتابة هذه الرسالة فكيف ينسب نفسه للمذهب الشافعي؟!، ومنها: أنَّ الجويني عرف عنه التحرر والجرأة علىٰ الردّ، فقد ردّ علىٰ أبي الحسن الأشعريّ بعض المسائل وخالفه فيها، فلا يبعد نسبة الرسالة إليه، ومنها: أنَّ بعض أهل العلم أثبتوا تراجع الجويني عن بعض عقائد الأشاعرة.
وأما اعتماد المشككين في نسبتها إلىٰ الجويني بذكر الجويني نصًا في الرسالة عن عبدالغني المقدسي وهو متوفّىٰ بعد الجويني بقرون، فإنَّه يقال: إنَّ هذا النصّ غير موجود في بعض النسخ، فربما يكون مدرجًا، وعلىٰ الفرض بوجوده فإنَّه غير منسوب فيحتمل أنَّه المقدسي ويحتمل أنَّه الأزدي كما قاله بعض المحققين لهذه الرسالة، علىٰ أنَّه لو تيقنا بأنَّه للمقدسيّ فإنَّ الاحتمال وارد في إدراجه، كما أنَّه يقال: إنَّ في المخطوطة نفسها التصريح بنسبتها إلىٰ الجويني، فكيف يترك التصريح إلىٰ الاحتمال والتلويح، وعلىٰ كلٍّ فالأمر فيه احتمال والعمل بغلبة الظن معمول به، ومهما يكن نسبتها للواسطي أو للجويني، فإنَّه يؤكّد أنَّ أشعريًا تراجع عن العقيدة الأشعريّة، والله أعلم.

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد (ص٣١-٣٢) وقال ابن تيمية كما في المجموع: «كان الشيخ أبو حامد الإسفراييني يقول: مذهبي ومذهب الشافعي وأحمد بن حنبل وسائر علماء الأمصار في القرآن مخالف لهذا القول، وكذلك أبو محمد الجويني -والد أبي المعالي- قال: مذهب الشافعي وأصحابه في الكلام ليس هو قول الأشعري وعامة العقلاء يقولون: إنَّ فساد هذا القول معلوم بالاضطرار» مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٥٥٧-٥٥٨).

ثمّ بين الجويني أنَّ من مشايخه الأجلاء الذين لهم منزلة عنده مَنْ ذهب إلىٰ شيء من هذه الأقوال، وهذا الذي زاد في حيرته وتردده، فقال: «وممن ذهب إلىٰ هذه الأقوال وبعضها: قوم لهم في صدري منزلة مثل: طائفة من فقهاء الأشعرية الشافعيين؛ لأني علىٰ مذهب الشافعي ﷺ عرفت فرائض ديني وأحكامه، فأجد مثل هؤلاء الشيوخ الأجلة يذهبون إلىٰ مثل هذه الأقوال، وهم شيوخي ولي فيهم الاعتقاد التام لفضلهم وعلمهم، ثم إنني مع ذلك أجد في قلبي من هذه التأويلات حزازات لا يطمئن قلبي إليها، وأجد الكدر والظلمة منها، وأجد ضيق الصدر، وعدم انشراحه مقرونا بها، فكنت كالمتحير المضطرب في تحيره، المتململ من قلبه في تقلبه وتغيره»(١)

ولكنَّ الله هداه وثبت قلبه، فقال: «وكنت أخاف من إطلاق القول بإثبات العلو والاستواء والنزول؛ مخافة الحصر والتشبيه، ومع ذلك فإذا طالعت النصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أجدها نصوصًا تشير إلىٰ حقائق هذه المعاني، وأجد الرسول ﷺ قد صرّح بها مخبرًا عن ربه واصفًا له بها، وأعلم بالاضطرار أنَّه ﷺ كان يحضر في مَجْلِسِه الشريفُ والعالمُ والجاهلُ والذكيُّ والبليدُ والأعرابيُّ والجافي، ثمّ لا أجد شيئا يعقب تلك النصوص التي كان يصف ربّه بها، لا نصّا ولا ظاهرا مما يصرفها عن حقائقها ويؤولها كما تأولها هؤلاء مشايخي الفقهاء المتكلمين»(٢)

ثم ذكر أدلة كثيرة جدًا في إثبات صفة العلو والفوقية والاستواء، إلىٰ أن قال: «فلم أزل في هذه الحيرة والاضطراب، من اختلاف المذاهب والأقوال، حتىٰ لطف الله -تعالىٰ-، وكشف لهذا الضعيف عن وجه الحق كشفًا اطمأنَّ إليه خاطره،وسكن به سرّه، وتبرهن بالحق في نوره، وها أنا واصف بعض ذلك -إنْ شاء الله تعالىٰ-:

---

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية (ص٣٢).

(٢) المصدر السابق.

والذي شرح الله صدري له في حكم هذه الثلاث مسائل الأولىٰ مسألة العلو والفوقية والاستواء»[1]، ثم أوضح معنىٰ هذه الصفة وزاد في تفصليها، وأردف قائلا: «إذا علمنا ذلك واعتقدناه تخلّصنا من شبه التأويل، وعماوة التعطيل، وحماقة التشبيه والتمثيل، وأثبتنا علو ربّنا سبحانه وفوقيته واستواءه علىٰ عرشه كما يليق بجلاله وعظمته، والحق واضح في ذلك والصدور تنشرح له؛ فإن التحريف تأباه العقول الصحيحة»[2]، ثم ناقش مشايخه في بعض الصفات، ثم قال: «**وأما مسألة الحرف والصوت**: فتساق هذا المساق، فإنَّ الله -تعالىٰ- قد تكلّم بالقرآن المجيد بجميع حروفه، فقال -تعالىٰ- ﴿الٓمٓ﴾، وقال: ﴿الٓمٓصٓ﴾، وقال: ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ﴾ [سُورَةُ قٓ: ١]، وكذلك جاء في الحديث: (فينادي يوم القيامة بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب)[3]، وفي الحديث: (لا أقول آلم حرف ولكن ألف حرف لام حرف ميم حرف)[4]، فهؤلاء ما فهموا من كلام الله -تعالىٰ- إلّا ما فهموه من كلام المخلوقين فقالوا إنْ قلنا بالحروف فإنَّ ذلك يؤدي إلىٰ القول بالجوارح واللهوات، وكذلك إذا قلنا بالصوت أدّىٰ ذلك إلىٰ الحلق»[5]

---

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية (ص٦٤).

(٢) المصدر السابق (ص٧١).

(٣) أخرجه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (٩/ ٢٢/ ١٠)، والحاكم في مستدركه، كتاب التفسير، احتمال المشقة في طلب الحديث (٢/ ٤٣٧/ ٣٦٥٩)، وأحمد في مسنده (٦/ ٣٤٧٠/ ١٦٢٨٨)، وغيرهم عن عبدالله بن أنيس. قال الألباني في السلسلة الصحيحة (٧/ ٧٥٧/ ٣٢٥٠): وهو حديث صحيح، علقه البخاري في صحيحه، ووصله في أفعال العباد (رقم٨٩)، وفي الأدب المفرد (رقم٩٧٠) وغيره، وقواه الحافظ ابن حجر، وقد خرجته في ظلال الجنة في تخريج السنة (رقم٥١٤).

(٤) أخرجه البخاري في التاريخ (١/ ٢١٦/ ٦٧٩) مختصرًا، والحاكم في مستدركه، كتاب فضائل القرآن، القرآن مأدبة الله يأجركم علىٰ تلاوته كل حرف عشر حسنات (١/ ٥٥٥/ ٢٠٤٧)، والترمذي في جامعه، أبواب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء فيمن قرأ حرفا من القرآن ماله من الأجر (٥/ ٣٣/ ٢٩١٠)، وصححه الألباني في كثير من كتبه، ومنها: السلسلة الصحيحة (٧/ ٩٧٠/ ٣٣٢٧).

(٥) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية (ص٧٧).

ثم أبطل هذا القياس الفاسد قائلًا: «ولا يفتقر ذلك الصوت المقدس إلىٰ الحلق والحنجرة، فكلام الله -تعالىٰ- كما يليق به، وصوته كما يليق به، ولا ننفي الحرف ولا الصوت عن كلامه سبحانه لافتقارهما منَّا إلىٰ الجوارح واللهوات، فإنَّهما من جناب الحق -تعالىٰ- لا يفتقران إلىٰ ذلك، وهذا ينشرح الصدر له، ويستريح الإنسان به من التعسّف والتكلّف بقوله: **هذا عبارة عن ذلك**»[1]

ثم بعد ذلك نشأ الخلاف في عدة مسائل، منها: اللفظ والملفوظ، والتلاوة والمتلو، وهل يقال لفظي بالقرآن مخلوق، أو غير مخلوق؟

ولكل طائفة من هذه الفرق أدلتها، من المعقول والمنقول، تنظر في مظانها من كتب العقائد والفرق والردود، والذي يهمنا هنا الأدلة التي لها تعلق بالجانب اللغوي لاسيما الصرفي، فقد كان لهذا الجانب القدح المعلىٰ، والقدر الأسمىٰ، عند أرباب البدع والهوىٰ.

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية (ص٧٨)

المطلب الثالث
الأثر العقدي في التوجيه
الصرفي لمسألة الكلام عند الفرق

احتجَّ أهل السنة والحديث علىٰ اعتقادهم في كلام الله -تعالىٰ- بالآيات الكثيرة، والأحاديث الصحيحة الشهيرة، فردَّ عليهم بعض أهل الأهواء بادِّعاء المجاز فيها، وصرفوها عن ظاهرها إلىٰ معانٍ أُخَرَ توافق معتقدهم، فردَّ عليهم أهل السنة بهذه الآية العظيمة، يقول الله -تعالىٰ-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤].

وفي هذه الآية أكَّد الله فعل الكلام بالمصدر، وذلك يؤكد أنَّه كلام حقيقي وينفي عنه المجاز، وممَّا تقرر عند علماء اللغة والشرع أنَّ التأكيد ينفي المجاز، وقد صرَّح جمع من أهل اللغة والشرع أنَّ الكلام في هذه الآية علىٰ الحقيقة لا المجاز[١]، ولمَّا تهاوت شبهاتهم بدعوىٰ المجاز، لجؤوا إلىٰ التوجيه الصرفي، ووجَّهوا الآية بتوجيهين:

التوجيه الأول: جعلوا من معاني (كلّم) الذي علىٰ وزن (فعّل) الإيجاد، فقالوا: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ أي: أوجد كلاما، وهذا ما صرَّح به الجهميَّة المعتزلة حتىٰ يسلم لهم اعتقادهم الباطل، وقد ردَّ عليهم أساطين اللغة، وعلماء الشرع.

---

(١) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني (١/ ٥٠٣)، واللباب في علوم الكتاب (٧/ ١٣٥).

قالَ ابن قُتَيْبَة رادًّا علىٰ المعتزلة: «خَرَجوا بهذا التأويلِ من اللغةِ ومن المَعقولِ، لأنَّ معنىٰ (تكلَّمَ الله) أتىٰ بالكلام مِن عندهِ، و(ترحَّمَ الله) أتىٰ بالرَّحْمة مِن عندِه، كما يقال: (تخشَّعَ فلان) أتىٰ بالخشوع من نفسهِ، و(تشجَّع) أتىٰ بالشَّجاعةِ من نفسهِ، و(تبتَّل) أتىٰ بالتبتّل من نفسهِ، و(تحلَّم) أتىٰ بالحلْم من نفسهِ، ولو كانَ المرادُ: أوجَدَ كلامًا، لَمْ يَجُزْ أنْ يُقال: (تكلَّم) وكانَ الواجبُ أن يقالَ: (أكلمَ) كما يقال: (أقبحَ الرجُلُ) أتىٰ بالقَباحة، و(أطابَ) أتىٰ بالطيّب، و(أخسَّ) أتىٰ بالخَساسةِ، وأنْ يقال: (أكلمَ الله موسىٰ إكلامًا) كما يقال: (أقبر الله الرَّجلَ) أي جعَلَ له قَبرًا، أو (أرْعىٰ الله الماشيةَ) جعلها ترعىٰ، في أشباه لهذا كثيرةٍ لا تَخفىٰ علىٰ أهلِ اللغة»[1]

وقد أحسن الرد عليهم محمد بن علي القصَّاب في نكت القرآن عند تفسيره لهذه الآية، فقال: «وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ حجة علىٰ الجهمية، وهي من كبار الحجج عليهم.

ويحتجون بأنَّ الكلام منه علىٰ المجاز، والمجاز لا يؤكَّد بالمصدر، وقد أكَّده -جلّ وعلا- كما ترىٰ، فجاء بالتكليم.

ولقد بلغني عن بعض المتحذلقين من أستاذيهم[2] أنَّه لمَّا نظر إلىٰ ما يلزمه في هذه الآية من تأكيد المصدر تطرق إلىٰ تأويل أقبح من المجاز، فقال: معنىٰ (كلمه) أوجد كلاما سمعه، فقبحا لقوم يدعون الفلسفة في دقيق العويص، ثم ينسلخون منه انسلاخ الشعرة من العجين، أليس من أصولهم -ويحهم- أن لا يقبلوا شيئا يدفعه العقل؟

فأي عقل يقبل أن يسمىٰ الكلام كلامًا قبل أن يتكلم به؟ فلو أنَّهم حيث خالفوا القرآن ثبتوا علىٰ المعقول، كان أقل لفضيحتهم عند أنفسهم»[3]، ثم بين

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية (ص ٣٨).

(٢) لعل الصواب: أساتيذهم.

(٣) نكت القرآن (١/ ٢٧٩-٢٨٢).

أنَّهم خالفوا المنقول، وخرجوا عن المعقول، وغلطوا في اللغة أفحش الغلط؛ إذْ زعموا: «أنَّ (كلّم الله) أوجده كلامًا خلقه له، لا كلامًا تكلم به؛ إذ لو كان كذلك، لكان: وأكلم الله موسىٰ إكلاما، كما قال: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ﴾ [عَبَسَ: ٢١]، أي: جعل له قبرا؛ فيكون: أكلمه جعل له كلامًا، ولو لم يذهبوا بإيجاده إلىٰ معنىٰ المخلوق، لكانوا مصيبين؛ لأنه -جلّ جلاله-: إذا أسمعه ما تكلم به، فقد أوجده، ولكن لا يصير بإيجاده له مخلوقًا إذا لم يكن في الأصل مخلوقًا»[١]

فانظر -رحمك الله- كيف لجأ المخالفون إلىٰ علم التصريف ليصرفوا الآية عن معناها الظاهر والمجمع عليه عند أهل الشرع واللغة إلىٰ المعنىٰ الذي يتوافق مع معتقدهم.

التوجيه الثاني: قالوا: (كلّم) بمعنىٰ (جرّح)، مأخوذ من (الكَلْم) وهو الجرح، وأنَّ معناه وجرّح اللَّه موسىٰ بأظفار المحن ومخالب الفتن[٢]، وإنما ينقل هذا التفسير عن بعض المعتزلة لإنكارهم الكلام القديم الذي هو صفة الذات، إذ لا يثبتون إلا الحروف والأصوات قائمة بالأجسام، لا بذات اللَّه -تعالىٰ-، فيرد عليهم بجحدهم كلام الله إبطال خصوصية موسىٰ ﷺ في التكليم، إذ لا يثبتونه إلا بمعنىٰ سماعه حروفا وأصواتا قائمة ببعض الأجرام، وذلك مشترك بين موسىٰ وبين كل سامع لهذه الحروف، حتىٰ المشرك الذي قال اللَّه فيه ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التَّوْبَة: ٦]، فيضطر المعتزلي إلىٰ إبطال الخصوصية الموسويّة بحمل التكليم علىٰ التجريح، وصدق الزمخشري وأنصف حين قال: إنَّه لمن بدع التفاسير[٣] التي ينبو عنها الفهم ولا يبين بها إلا الوهم، واللَّه الموفق[٤]

وقال الرازي: «وَهَذَا تَفْسِيرٌ بَاطِلٌ»[٥]، ووافقه ابن عادل في تفسيره[٦]

---

(١) نكت القرآن (١/ ٢٧٩-٢٨٢).

(٢) ينظر: الكشاف (١/ ٥٩١)، ومفاتيح الغيب (١١/ ٢٦٧)، واللباب في علوم الكتاب (٧/ ١٣٦).

(٣) ينظر: الكشاف (١/ ٥٩١).

(٤) ينظر: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف (١/ ٥٩١).

(٥) مفاتيح الغيب (١١/ ٢٦٧).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (٧/ ١٣٦).

وأصل التحريف إنَّما جاء من جهة جهم (١٢٨هـ)، الذي أخذه عن الجعد بن درهم (١٢٤هـ) قبله، والجعد أخذه عن اليهود؛ لأنَّهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه.

وكان الجعد (١٢٤هـ) أول[١] من بدأ التحريف حين نفىٰ اتصاف الله -جل وعلا- بالكلام، وقال: إنَّ قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ أي: جرَّحه بأظافر الحكمة تجريحًا[٢].

ولو سلّمنا أنَّه يجوز لغة، فإنَّه لا يجوز سياقًا؛ لأنَّ السياق يأباه، «فالسياق يرشد إلىٰ: تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة علىٰ مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته»[٣]، وأصحاب الفرق والمقالات «يحملون كلام الله ورسوله علىٰ ما يدعون أنَّه دالٌّ عليه، ولا يكون الأمر كذلك»[٤].

ويرىٰ البحث: أنَّ وزن (فعَّل) يدل علىٰ التكثير؛ فيكون ربُّ العزَّة والجلال -علىٰ زعمهم- أَكْثَرَ من تجريح نبيِّه موسىٰ -تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا-، والمقصود أنَّ الله كلَّم نبيه مرارا كلامًا حقيقيًّا بصوت وحرف سمعه موسىٰ عليه السلام.

ذكر اللالكائي عند قوله -تعالىٰ-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]: «قيل في تفسيره عن ابن عباس: شِفَاهًا، وقيل: مِرَارًا»[٥]، وجاء عن وائل بن داود[٦]، وأبي عصمة نوح بن أبي مريم

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦٩٧)، وسير اعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣) ترجمة الجعد، والبداية والنهاية (١٣/ ١٤٧) ط/ هجر.

(٢) ينظر: اللآلئ البهية شرح الواسطية (١/ ١٢٥).

(٣) بدائع الفوائد (٤/ ١٠).

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٧/ ١١٥، ١١٦، ١١٨).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣٦٥).

(٦) أخرجه عبدالله بن أحمد بن حنبل في السنة (١/ ٢٨٥/ ٥٤٦)، وبنحوه أخرجه ابن أبي حاتم في =

نحوه[1] قال الجوهري: «المشافهة: المخاطبة من فيك إلىٰ فيه»[2]

ومثل هذه الروايات وغيرها يستخدم فيها قاعدة الإثبات مع التنزيه عن التشبيه والتكييف والتمثيل، وبعيدًا عن صنم التعطيل، ولا نعمل فيها معول المجاز والتأويل، بل تثبت صفة الكلام لله علىٰ الحقيقة بما دلت عليه نصوص القرآن والسنة وأقوال السلف والأئمة.

وفي الكتاب لسيبويه: «تقول: كسَرْتها وقطَعْتها، فإذا أردت كثرة العمل قلت: كسَّرْته وقطَّعْته ومزَّقْته وقالوا: يجوِّل أي: يكثر الجولان، ويطوِّف أي: يكثر التطويف.

واعلم أنَّ التخفيف في هذا جائز كلّه عربيّ، إلَّا أنَّ فعَّلت إدخالها ههنا لتبيين الكثير»[3]

وفيه ردّ علىٰ الجهمية نفاة الكلام، والمعتزلة القائلين بإيجاده وخلقه.

أما الأشاعرة المثبتون الكلام الأزلي وأنَّه نفسيٌّ معنويٌّ، فقد جاءوا بأمر عجب؛ حيث زعموا أنَّ التكليم هو إفهام الله موسىٰ، أو إسماعه العبارة لا الكلام؛ لأنَّهم يجعلون الكلام الحقيقي نفسيًّا، والعبارة التي هي دالة عليه مخلوقة، وهي الكلام المجازي.

قال ابن فورك: «وَمعنىٰ تكليم الله ﷻ خلقه إفهامه إيَّاهُم كَلَامه علىٰ مَا يُرِيد، إما بإسماع عبارَة تدل علىٰ مُرَاده أَو بابتداء فهم يخلقه فِي قلبه يفهم بِهِ مَا

= تفسيره (٤/ ١١٢٠/ ٦٢٨٩) غير أنَّه وقع في المطبوع عن أبي وائل يعني بن داود، وهو تصحيف، وبقية المراجع تجعله (وائل بن داود) وليس أبا وائل، وهو وائل بن داود التيمي أبوبكر الليثي الكوفي، والد بكر بن وائل، من الطبقة السادسة الذين عاصروا صغار التابعين، وثقه الحافظ ابن حجر في تقريب التهذيب (ص٥٨٠/ ٧٣٩٤)، وينظر: تفسير القرآن للسمعاني (١/ ٥٠٣).

(١) أخرجه عبدالله بن أحمد بن حنبل في السنة (١/ ٢٨٦/ ٥٤٧)، وعنه النجّاد في الرد علىٰ من يقول: القرآن مخلوق (ص٣٧)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١١٢٠/ ٦٢٩٠).

(٢) لسان العرب (١٣/ ٥٠٧) مادة (شفه).

(٣) الكتاب (٤/ ٦٤).

يُرِيد أَنْ يفهمهُ بِهِ وكلّ ذَلِك سَائِغ جَائِز وَهُوَ معنىٰ مَا يكلّم الله -تَعَالَىٰ- بِهِ العَبْد عِنْد المحاسبة»[1]، وربما أطلق بعضهم أنَّ موسىٰ عليه السلام سمع كلام الله، ويسكت ليموه ويلبس علىٰ النَّاس الجاهلين بمذهبهم.

وقد صرَّح بعض الأشاعرة بسماع المعنىٰ[2]، منهم الباقلاني[3] والسبكي كما سبقت الإشارة إليه، وهذا مكابرة ظاهرة، وعجبًا لمن يدعي الغوص في المعقول والتبحر فيه وهو يأتي بمثل هذه الجهليَّات![4]؛ إذ «المعنىٰ المجرد لا يسمع، ومن قال: إنه يسمع، فهو مكابر»[5]

والله سبحانه يقول في حقّ موسىٰ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، ويقول: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ﴾ [مريم: ٥٢]، فالله كلّم موسىٰ وناداه، وموسىٰ سمع كلام الله ونداه، والنداء لا يكون إلا صوتًا مسموعًا، «ولا يعقل في لغة العرب لفظ النداء بغير صوت مسموع، لا حقيقةً ولا مجازًا»[6]

ولمَّا كان النزاع قويًا في هذه المسألة بين المعتزلة والأشاعرة، طفق كل فريق يستدل، فكان من جملة الاستدلال الرجوع الىٰ الاشتقاق والتصريف، وقد ألمح ابن جني إلىٰ هذا بكلام دقيق عميق، فقال: «وأمّا (ك ل م) فهذه أيضًا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة علىٰ القوة والشدة. والمستعمل منها أصول خمسة، وهي: (ك ل م)، (ك م ل)، (ل ك م)، (م ك ل)، (م ل ك)، وأهملت منه (ل م ك)، فلم تأت في ثبت.

---

(١) مشكل الحديث وبيانه (ص٢٢٦).

(٢) ينظر: درء التعارض (٢/ ١١٤)، ومجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٤٠٣).

(٣) ينظر: الإنصاف (ص٩٠-٩١) مع حاشية رقم (٢) للمحقق.

(٤) ينظر: العقيدة السلفية فىٰ كلام رب البرية (ص٣٧٣).

(٥) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١٣٠)، وينظر: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي (١٠/ ٢٩٤).

(٦) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ١٣٠).

فمن ذلك الأصل الأول (ك ل م) منه الكلم للجرح. وذلك للشدة التي فيه، وقالوا في قول الله -سبحانه-: ﴿دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ [النمل: ٨٢] قولين: أحدهما من الكَلام والآخر من الكِلام أي تجرحهم وتأكلهم[١] وقالوا: الكُلام: ما غلظ من الأرض وذلك لشدته وقوته وقالوا: رجل كليم أي مجروح وجريح .. ، ومنه الكلام وذلك أنه سبب لكل شر وشدة»[٢]

وأردف قائلًا: «فلما كان الكلام أكثره إلىٰ الشر، اشتق له من هذا الموضع. فهذا أصل»[٣] إلىٰ أن قال: «ومن أدل الدليل علىٰ الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس علىٰ أن يقولوا: القرآن كلام الله، ولا يقال: القرآن قول الله؛ وذلك أن هذا موضع ضيق متحجر، لا يمكن تحريفه، ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه. فعبر لذلك عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أصواتًا تامة مفيدة»[٤]، ثم استطرد في ذكر الفرق بين الكلام والقول، وذكر كلام سيبويه في التفرقة بينهما، إلىٰ أن قال: «فإن قيل: ولم وضع الكلام علىٰ ما كان مستقلًا بنفسه البتة والقول علىٰ ما قد يستقل بنفسه، وقد يحتاج إلىٰ غيره، ألاشتقاق قضىٰ بذلك أم لغيره من سماع متلقىٰ بالقبول والاتباع؟ قيل: لا؛ بل لاشتقاق قضىٰ بذلك دون مجرد السماع»[٥]

وأكَّدَ ذلك ابن يعيش، فقال: «والذي قضىٰ بذلك الاشتقاقُ مع السماع؛ ألا ترىٰ أنّ اشتقاق الكلام من الكَلْم، وهو الجرحُ، كأنّه لشدّة تأثيره ونُفوذِه في الأنفس كالجَرْح، لأنّه إنْ كان حَسَنًا أثّر سرورًا في الأنفس، وإن كان قبيحًا أثّر

---

(١) كذا في المطبوع، ولعل الأنسب بالسياق (تكلّمهم) بالتضعيف أو التخفيف، فهي تسمهم وتَكْلِمهم، أو تسمهم وتُكَلِّمهم بمن هو مؤمن ومن هو كافر، كما ورد في الروايات وكتب التفسير، والله أعلم.

(٢) الخصائص (١/ ١٤-١٥).

(٣) المصدر السابق (١/ ١٦).

(٤) الخصائص (١/ ١٩).

(٥) المصدر السابق (١/ ٢٢).

حُزْنًا. مع أنَّه في غالب الأمر يَنْزع إلىٰ الشرّ، ويدعو إليه»[1]

فهذا الذي ذكراه صحيح ونفيس؛ لأنَّه يوافق الاشتقاق الأكبر، ويوافق ما نعلمه من لغة العرب من أسرار في مثل ارتباط الكلمات، وتصريفاتها، فخذ مثلًا: (كَلَمَ) بمعنىٰ جرح، و(كَلَّمَ) بمعنىٰ تحدث، إذا قمت بتقليبها تنتج صيغ أخرىٰ كلُّها تحمل معنىٰ الشدة والقوة، منها: (مَلَكَ) فيه قوة، و(لَكَمَ) فيه قوة، و(كَمُلَ) فيه استواء وقوة، فحيث تصرفت هذه المادة وقلَّبتها مستخدمًا الاشتقاق الأكبر، او الاشتقاق الأوسط، فإنَّ هذه الصيغ تدلّ علىٰ القوَّة والشدَّة، وهذا الذي صنعه ابن جنِّي فإنَّه نظر إلىٰ تصريفات مادة (كلم) وتقلباتها، فوجد أنَّها تدل في جميع تصاريفها واشتقاقها علىٰ قوة وشدة، ولا تدل علىٰ لين وسهولة.

والذي يدلّ علىٰ القوة والشدّة هو إخراج الكلام بحرف وصوت، أمّا المعنىٰ النفسي الداخلي، فهذا مبالغة في اللين والسهولة والرخاوة والخفاء، ولا يناسب معنىٰ التكلم في لغة العرب[2]، وهذا أصل مهم في هذا الباب في فهم معنىٰ الكلام لغةً.

ويؤكّد ذلك الطّوفي بقوله: «بل الكلام الأوّل، أي: الحروف المسموعة ; فهو حقيقة فيها -أي: العبارة-، مجاز في مدلولها لوجهين:

أحدهما: أنَّ المتبادر إلىٰ فهم أهل اللغة من إطلاق لفظ الكلام إنّما هو العبارات، والمبادرة دليل الحقيقة.

الثاني: أنَّ الكلام مشتق من الكلم، لتأثيره في نفس السامع كما سبق، والمؤثر في نفس السامع إنّما هو العبارات لا المعاني النفسية بالفعل. نعم هي مؤثرة للفائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل; فكانت أولىٰ بأنْ تكون حقيقة، وما يؤثر بالقوة مجازا»[3]

---

(١) شرح المفصل، لابن يعيش (١/ ٧٦).

(٢) ينظر: اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية (١/ ٤٨٢).

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ١٤).

قال ابن منظور في اللسان: «قال سيبويه: اعلم أنَّ قلت إنَّما وقعت في الكلام علىٰ أنْ يحكىٰ بها ما كان كلاما لا قولا، ومن أدلّ الدليل علىٰ الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس علىٰ أن يقولوا: القرآن كلام الله ولا يقولوا القرآن قول الله، وذلك أنَّ هذا موضع ضيق متحجر لا يمكن تحريفه ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه، فعبر لذلك عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أصواتا تامة مفيدة»[1]

قال الباحث: نص كلام سيبويه كما في المطبوع: «واعلم أنَّ (قلت) إنَّما وقعت في كلام العرب علىٰ أن يُحكىٰ بها، وإنَّما تَحْكِيٰ بعد القول ما كان كلامًا لا قولًا، نحو قلتُ: زيدٌ منطلقٌ؛ لأنَّه يَحسن أنْ تقول: زيدٌ منطلقٌ، ولا تدخل (قلت). وما لم يكن هكذا أسقط القول عنه»[2]

فصاحب اللسان قد دمج بين كلام سيبويه، وكلام ابن جني؛ وذلك لأنَّ سياق كلاميهما في التفريق بين الكلام والقول، والذي يهمنا من كلام هذين العَلَمين، وموافقة صاحب اللسان لهما، هو: أنَّ الكلام عند العرب يكون أصواتًا تامّةً مفيدة.

وهذا ما قرَّره سلمان القضاة، بقوله: «وقد أفهم كلام سيبويه، أنَّ (الكلام): هو التركيب اللفظي الذي يحسن السكوت عنده، جاعلا إيّاه في مقابل (القول) الذي يكون أصواتًا غير مفيدة»[3]

ومن هنا يرىٰ البحث أنَّ الجانب التصريفي يدعم بقوة مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة في الكلام، وأنَّه بحرف وصوت، ويردُّ مذهب الكلَّابية والأشاعرة، ويبقىٰ الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في حقيقة الكلام والمتكلم، وقضايا أخر.

---

(١) لسان العرب (١٢/ ٥٢٣).

(٢) الكتاب (١/ ١٢٢).

(٣) الجملة العربية عند النحاة القدماء والمحدثين -ضمن مجلة المنار- (ج١/ع٢/ ص١٤)، سنة ١٩٩٦م.

المبحث الثاني
موقف المُحْدَثين من الكلام، وثنائية اللفظ والمعنى

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
اختلاف المُحْدَثين في ثنائية
الكلام والجملة، واللفظ والمعنى

لقد تحدثت المدارس اللغوية الحديثة عن ثنائية اللفظ والمعنىٰ، أو ثنائية اللفظ والفكرة، وثنائية اللغة والكلام، وثنائية الكلام والجملة، بل تحدثوا عن ثلاثية اللغة والكلام والجملة، والذي يهمنا هنا هل أشار المُحْدَثون إلىٰ مسألة اللفظ والكلام النفسي؟

أشار فندريس إلىٰ شيء من ذلك في أثناء تعريفه للجملة، حيث عرفها بأنها: «الصيغة التي يُعبَّرُ بها عن الصورة اللفظية، والتي تدرك بواسطة الأصوات»[1]، وعرفها المخزومي بأنها: «الصورة اللفظية للفكرة»[2]، وهذا قريب

---

(١) اللغة: فندريس، ترجمة الدواخلي والقصاص، (ص١٠١).

(٢) في النحو العربي، قواعد وتطبيق (ص٨٣).

من قول الأشاعرة، وأقرب إلىٰ نظرية النظم الجرجانية الأشعرية، ونظرية النظم الجاحظية المعتزلية.

وقد اختلف المحدثون في التفرقة بين الكلام والجملة كما اختلف القدماء من قبلهم، فذهب بعضهم إلىٰ القول بالترادف[1]، ومنهم من غاير بينهما[2]، ونكتفي هنا بالإشارة إلىٰ بعض أقوال المحدثين في ذلك.

قال عبدالرحيم رضوان معرفًا الجملة: «هي الصورة اللفظية للفكرة، وما دامت كذلك فيجب أن تدل علىٰ معنىٰ تام، بخلاف الكلام الذي لا يشترط فيه الإفادة، فكل ما يتلفظ به الإنسان سواء كان مفيدًا أم غير مفيد يعدُّ كلامًا»[3]

يقول الدكتور خليل عمايرة: «والذي نرتضيه هو ما ارتضاه الزمخشري وابن يعيش حدًّا للكلام حدًّا للجملة، ونخالفه كما نخالف من تبعه في أن الكلام هو الجملة، ونخالف ابن هشام ومن سار علىٰ منهجه في أن الكلام أخص من الجملة وهي أعم منه، فنرىٰ أن الجملة ما كان من الألفاظ قائمًا برأسه مفيدًا لمعنىٰ يحسن السكوت عليه ونرىٰ كذلك أنَّ الكلام تآلف عدد من الجمل للوصول إلىٰ معنىٰ أعم ممَّا في الجملة وأشمل، وعلىٰ ذلك فقد كان القرآن كلام الله، والشعر والنثر كلام العرب»[4]

وبصورة عامة فإنَّ أرباب المنهج الوصفي يحصرون اللغة في الصورة المنطوقة لا في الألفاظ المتوهمة أو المتصورة، وهم بهذا ينكرون فكرة الحذف

---

(١) منهم: عباس حسن، ونعمة رحيم العزاوي، وقد وافقوا ابن جني والزمخشري.
ينظر: الجملة العربية عند النحاة القدماء والمحدثين (ص٢٣)، بحث في مجلة المنارة (م١/ع٢) سنة ١٩٩٦م.

(٢) منهم برجستراسر، وعبدالرحيم رضوان.
ينظر: الجملة العربية عند النحاة القدماء والمحدثين (ص٢٣)، مجلة المنارة.

(٣) في النحو العربي (ص٤٢-٤٣).

(٤) في نحو اللغة وتركيبها (ص٧٧-٧٨)، وينظر: اللغة العربية عند النحاة القدماء والمحدثين (ص٢١ وما بعد)، مجلة المنارة.

والتقدير ناهيك عن الكلام النفسي؛ ولذا قال العزّاوي: «والحق أن فكرة الحذف التي ادّعاها النحاة فكرة خاطئة، وقد قادهم إليها منهجهم الفلسفي، وما زعموا أنه محذوف من الأفعال والأسماء أوالحروف هو افتئات علىٰ الجملة العربية وتحميل إياها ما ليس فيها من الكلمات، وكان المنهج السليم يقتضيهم أن يحصروا عملهم في الصورة اللفظية المنطوقة لا في الألفاظ المتوهمة أو المتصورة»[١]، وقد دافع بعضهم عن فكرة الحذف والتقدير، ولم يقبل قول العزّاوي الآنف الذكر، وأوضح أن فكرة الحذف والتقدير تبقىٰ أصلًا رئيسًا في أبرز مناهج اللسانيات الحديثة وهو المنهج التحويلي التوليدي[٢].

ويرىٰ بعض المحدثين أنَّ «اللغة التي يتخذها علم اللغة موضوعًا له هي اللغة التي تقوم علىٰ ربط مضمونات الفكر الإنساني بأصوات ينتجها النطق فالأصل في اللغة أنْ تكون كلامًا، أنْ تكون مشافهة، أمّا الكتابة فهي لغة أخرىٰ تقصد إلىٰ تمثيل الكلام المنطوق بطريقة متطورة»[٣]، وهذا رأي سوسير والمدرسة البنيوية، وفيه إشارة إلىٰ رد الكلام النفسي، وما يعبر عنه به من الكتابة، ونحوها، وأنَّ اللغة كلام بالمشافهة، والله أعلم.

فكما أنَّ المحدثين لم يتَّفِقوا في ثنائية الكلام والجملة، ولا ثنائية اللغة والكلام، فكذلك لم يتَّفِقوا في ثنائية اللفظ والمعنىٰ، ولم يكن لهم تعريف محدد لكل من اللفظ والكلمة، حتىٰ إنَّ بعضهم قد شك في قيمة الاعتراف بشيء اسمه الكلمة أو اللفظ، وعدَّها بعضهم خرافة علم اللغة[٤]، وبعض المحدثين جعل الألفاظ وحدات لغوية (مورفيمات)، وبعضهم جعلها وحدات صوتية (فونيمات)، وعند بعضهم «لفظة (كلام) مقصورة في الاستعمال علىٰ التفاهم الصوتي وحده،

---

(١) الجملة العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، مقالة في كتاب دراسات في اللغة (ص١٥٩).

(٢) ينظر: الجملة العربية عند النحاة القدماء والمحدثين (ص٢١)، مجلة المنارة.

(٣) علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، د/ محمود السعران (ص٥٥)، ط/ دار الفكر العربي.

(٤) ينظر: العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ (دراسة في بنية الكلمة الصوتية والصرفية)، بحث سليمان حسيكي، مجلة الفكر العربي (ص١٩٣).

لا تتعدّاه إلَّا علىٰ سبيل المجاز»[1]، وذكر حسن ظاظا الكلام عند الفلاسفة، ثمَّ نقل عن إخوان الصفا أنَّهم قسَّموا النطق علىٰ قسمين: فكري، ولفظي، فالنطق اللفظي أمر جسماني محسوس، والنطق الفكري أمر روحاني معقول فالأول يسمىٰ (علم المنطق اللغوي)، ويسمىٰ الآخر (علم المنطق الفلسفي)[2]، كما أشار إلىٰ أنَّ «تحديد الربط بين الكلام المسموع والفكرة الهائمة في آفاق النفس البشرية ما يزال يعتبر من أشدِّ مباحث علم اللغة تعقيدًا»[3]

وقد حاول علماء اللسانيات الحديثة فهم العلاقة بين الفكر واللغة، وقدّموا أبحاثًا كثيرة تارة تتوافق، وتارة تتقارب، وتارة تتباعد، وتارة تتناقض وتتخالف، وهذا يدل **علىٰ عسر البحث** في هذا الأمر، وقد شغل هذا البحث الحداثيين من علماء الغرب، فصنفوا فيه أبحاثًا وكتبًا[4]، وقد أطال الدكتور حسن ظاظا النقل عن الحداثيين الغربيين ثم قال: «وبعد، فهناك سؤالٌ حار الناس في الإجابة عليه، وهو هل يمكن أن يوجد الفكر دون أن يوجد الكلام؟ وبعبارة أخرىٰ: أليس الكلام والفكر كلاهما مظهرين لعملية نفسية واحدة؟»[5]

وقد ذهب جمع منهم إلىٰ وجود علاقة بين الفكر والكلام، وكان منهم لوك من أكابر فلاسفة الإنجليز في القرن السابع عشر، وقد خصص لمعضلة اللغة فصولًا طويلة ضمنها كتابه الضخم (بحث في المدارك البشرية)، وقد كان من أشدِّ الذين لاحظوا الروابط المتينة الكائنة بين اللغة والفكر.

---

(١) اللسان والإنسان (ص٢٧).

(٢) ينظر: المصدر السابق (ص٢٧-٢٨).

(٣) المصدر السابق (ص٦٧).

(٤) منها: الفكر واللغة، للغوي الروسي ليف سمينوفيتش فيجوتسكي. واللغة والفكر والحقيقة، مجموعة مقالات، للغوي الأمريكي بنيامين لي وورف، ودراسة في المعنىٰ والحق، للفيلسوف البريطاني برتراند راسل، واللغة في العالم الحديث، للإنجليزي سيمون بوتر، وأخيرًا البحث الطويل الذي شق الطريق لمئات الباحثين من ورائه، وهو كتاب الفكر واللغة الذي نشره اللغوي الكبير فردينان برينو. ينظر: اللسان والإنسان (ص٦٩-٧٠).

(٥) اللسان والإنسان (ص٧٣).

وفي الجانب الآخر يرىٰ كثير من الباحثين المحدثين انفصال اللغة عن الفكر، وأنَّه لا علاقة بينهما، منهم الفيلسوف الفرنسي برجسون، ومنهم ميخائيل نعيمة الذي أكَّد في كتابه الغربال انفصال اللغة عن الفكر وقصورها الكبير إزاء متطلباته[1].

وما يمكن للبحث طرحه هنا هو صعوبة قضية اللفظ والمعنىٰ، أو اللفظ والفكر، وبتعبير آخر الكلام اللفظي والكلام النفسي، عند بعض المحدثين، وأنَّ الخلاف عند المحدثين قريب من الخلاف عند المتقدمين، والله أعلم.

---

(١) ينظر: اللِّسان والإنسان (ص٨٣) وأحال إلىٰ الغربال (ص١٠٢).

المطلب الثاني
أثر الاختلاف العقدي
في ثنائية اللفظ والمعنى عند المحدثين

لقد خاض المحدثون في قضية اللغة هل هي اصطلاحية أو توقيفية؟

وقد لخص السيوطي كلام القدماء فيها، فقال: «وقال الإمام فخر الدين الرازي في المحصول وتبعهُ تاج الدين الأرموي في الحاصل وسراج الدين الأرموي في التحصيل ما ملخَّصه:

النظر الثاني في الواضع: الألفاظُ إما أن تدل علىٰ المعاني بذواتها أو بوَضْع الله إياها أو بوَضْع الناس أو بكَون البعْض بوَضْع الله والباقي بوضع الناس والأول مذهب عباد بن سليمان والثاني مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وابن فُورَك والثالث مذهب أبي هاشم وأما الرابع فإما أن يكونَ الابتداءُ من الناس والتَّتِمَّة من الله وهو مذهب قوم، أو الابتداءُ من الله والتتمة من الناس وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني»[1]، ثم قال السيوطي: «ودليلُ إمكانِ التوقف احتمالُ خَلْقِ الله -تعالىٰ- الألفاظَ وَوَضْعِها بإزاء المعاني، وخَلْقِ علومٍ ضروريّةٍ في ناس بأنَّ تلك الألفاظَ موضوعةٌ لتلك المعانِي.

ودليل إمكان الاصطلاح إمكان أن يتولىٰ واحدٌ أو جمعٌ وضَع الألفاظِ

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها (١/١٨).

لمعانٍ ثم يُفْهِموها لغيرهم بالإشارة كحال الوالداتِ مع أطفالهن. وهذان الدليلان هما دليلا إمكانِ التوزيع»[1]

وأوضح حسن ظاظا أنَّ الجديد فيما نقله السيوطي هو ما يسميه إمكان التوزيع، وأنَّ التجارب الطبية بيَّنت أنَّ «في الخليَّة المخيَّة علىٰ وجه التحديد مركزًا للكلام»[2]، وأشار إلىٰ أنَّ من أوائل من قال بذلك الطبيب الجرّاح الفرنسي الدكتور بروكا في أواخر القرن العشرين عندما بحث عن أمراض فقدان النطق، وأشار إلىٰ أنَّ التوفيق[3] هو تمكين الخالق الإنسان من التعبير بصوته عمّا يجول في نفسه، كما قال -تعالىٰ-: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣، ٤]، ثم استطرد في بيان معنىٰ التوقيف[4] إلىٰ أن قال: «ولا نريد أن نترك هذا النقاش قبل أن نذكر من الناحية الفلسفية أنَّ المعتزلة كانوا يقولون بالاصطلاح، وبنوا علىٰ ذلك القول بأنَّ القرآن مخلوق وليس قديمًا بقدم الله ﷻ، فالمعاني وحدها كانت قائمةً في علمه -تعالىٰ-، ولكنه خلق لها الألفاظ عندما أوحىٰ بها إلىٰ النبي ﷺ، وهذه الألفاظ في الأصل من صنع العرب، تحقيقًا للمبدأ الذي تقول به الآية الكريمة ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]»[5]، ثم ذكر قول المخالفين لهم قائلًا: «أما معظم الذين فهموا من كون القرآن كلام الله وأنه صفة من صفاته، وبالتالي يجب أن يكون أزليًا أبديًا سرمديًا كذاته، فقد اضطروا إلىٰ القول بأنَّ صانع اللغة هو الله؛ لأنَّه صنع بها كلامه أولًا، وبالتالي قالوا بأنَّ القرآن قديم غير مخلوق، وبأنَّ اللغة ظهرت بين الناس بوحي من الله -تعالىٰ-، وذلك يفسّر لنا قول بعضهم -ومنهم ابن فارس-: إنَّ كلَّ

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها (١/ ١٨).

(٢) اللسان والإنسان (ص٦٢).

(٣) كذا في المطبوع من اللسان والإنسان (ص٦٢) ولعل الصواب: التوقيف كما يظهر من كلامه اللاحق؛ إذ جعل هذا الأمر مما يفسر به قول القائلين بأنَّ اللغة توقيفية والله أعلم.

(٤) ينظر اللسان والإنسان (ص٦٢ وما بعدها).

(٥) اللسان والإنسان (ص٦٥).

اللغات يمكن أن تكون من صنع البشر باستثناء اللغة العربية؛ لأنَّها لغة القرآن»[١]، والذي يراه البحث أنَّ حسن ظاظا لم يكن دقيقًا في توصيف الجانب العقدي، واعترىٰ كلامه شيٌ من الضبابية، وهو معذور؛ لأنه ليس مجاله بالإضافة إلىٰ أنَّ هذه المسألة من المسائل الشائكة الدقيقة؛ ممّا جعل بعض العلماء يعرض عن الخوض فيها، وبعضهم توقف فيها.

وكما خاض بعض المحدثين في قضية اللغة توقيفًا واصطلاحًا، وبينوا الأثر العقدي فيها، فإنَّ بعضهم قد خاض في ثنائية اللفظ والمعنىٰ، أو اللغة والفكر، وحاول ربطها بالأثر العقدي، فهذا الدكتور حامد كاظم قد أشار إلىٰ وجود خلاف في العلاقة بين اللغة والفكر، بين العلماء القدامىٰ من جانب، كما حدث خلاف بين المحدثين فيها من جانب آخر، فقال: «ولنا أن نشير إلىٰ أنَّ قضية العلاقة بين اللغة والفكر كانت مدار جدل ونقاش طويل بين علمائنا القدامىٰ، ولعل أبرز من شارك في ذلك النقاش علماء الكلام، وكان الدافع العقائدي هو السبب الأول في إثارة هذا الموضوع في مباحثهم، وقد تبنىٰ ذلك النقاش طرفان رئيسان هما: المعتزلة والأشاعرة، فالأشاعرة لم يفرقوا بين اللغة والفكر، بل عدّوهما أمرًا واحدًا؛ ذلك أن الكلام في تصورهم معنىٰ قائمٌ بالنفس، وبمعنىٰ آخر أنَّ العملية اللغويَّة جزء لا يتجزأ من العمليّة الفكريّة، وأنَّ الجانب الصوتي منها ليس سوىٰ أمارة علىٰ المعنىٰ القائم بالنفس»[٢]، وبعد أن أوضح كلام الأشاعرة شرع في بيان كلام المعتزلة، فقال: «أمَّا المعتزلة، فقد كان لهم موقف آخر يختلف عن موقف الأشاعرة؛ لأنَّهم كانوا يعتقدون أنَّ الكلام كائن حسي مكون من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة المسموعة، ولهذا قالوا: إنَّ جوهر العمليّة اللغويّة يكمن في البعد الصوتيّ لها، وإنَّ كلَّ أضراب الممارسات

---

(١) اللسان والإنسان (ص٦٥-٦٦).

(٢) جدلية اللغة والفكر دراسة في مفهوم الكلام عند الآمدي في ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، بحث ضمن مجلة كلية الآداب (ع٩٧/ ص١٥٩).

اللغويّة التي لا يظهر فيها الجانب الصوتي من العمليّة اللغويّة، كحديث النفس، أو التفكير بشكل صامت ليس في حقيقة أمرها إلا أن تكون جزء لا يتجزأ من العملية الصوتية، وهذا يعني أنَّ المعتزلة قد فصلوا بين اللغة والفكر»[١]

وأرجع كاظم ذلك الخلاف إلىٰ قضيّة عقديّة كبيرة، هي: قضيّة (خلق القرآن)، فقال: «وتجدر الإشارة علىٰ أنَّ السبب العقديّ الذي فجَّر هذا الجدل يكمن في القضيّة التي شغلت علماء الكلام كثيرًا، وهي قضية (خلق القرآن)، فقد تبنىٰ الأشاعرة هذا الموقف ليثبتوا أنَّ كلام الله -تعالىٰ- معنىٰ قائم في نفسه ﷻ، وهو ليس مرتبطًا بالبعد الصوتي من العمليّة اللغويّة، ومن ثم فهو قديم لا محالة، وكان غرض المعتزلة من موقفهم إثبات أنَّ الكلام يكمن في الجانب الصوتي، ومن ثَمَّ فإنَّ كلام الله -تعالىٰ- لا يمكن أنْ يكون قديمًا، وعليه فإنَّ القرآن مخلوق لا محالة فكلام الله -تعالىٰ- هو الأصوات والحروف التي يخلقها الله في غيره وإذن فمعنىٰ كون الله -تعالىٰ- متكلمًا -عندهم- أنَّه خالق الكلام وفاعله»[٢]

وخلص إلىٰ أنَّ الدراسات اللغوية المعاصرة في فهمها للعلاقة بين اللغة والفكر، لا تخرج عن خلاف المعتزلة والأشاعرة، فقد وافق بعض المحدثين المعتزلة، ووافق آخرون الأشاعرة[٣]

ويرىٰ البحث أنَّ هذا المستخلص له حظ من النظر، وهو الذي يميل إليه.

---

(١) جدلية اللغة والفكر دراسة في مفهوم الكلام عند الآمدي في ضوء الدراسات اللغوية المعاصرة، بحث ضمن مجلة كلية الآداب (ع٩٧/ ص١٥٩).

(٢) المصدر السابق (ص١٥٩-١٦٠).

(٣) المصدر السابق (ص١٦٠)، وأفاد المؤلف: أنَّ بعض الباحثين حاول أنْ يرجع الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة خلق القرآن إلىٰ مصادر أجنبية، وجذور غير إسلامية، فمنهم من يرىٰ تأثر الأشاعرة بالمسيحيين القائلين يقدم الكلمة السماوية في صورة الابن، ومنهم من يدعي أنَّ المعتزلة، أخذوا عقيدتهم من اليهود القائلين بخلق التوراة، ومنهم من يعود بالخلاف إلىٰ أبعد من ذلك، فيرىٰ أنَّها تعود إلىٰ عهود اليونان القديمة؛ إلىٰ زمن هيرقلطيس، وقد رد المؤلف ذلك كله، وجعل القضية قضية إسلامية بحتة. ينظر: (ص١٧٧-١٧٨) الهوامش.

الفصل الثاني
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأسماء

المبحث الأول
تعريف الاسم، واشتقاقه

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حد الاسم (تعريفه).

المطلب الثاني: اشتقاق الاسم.

المطلب الثالث: الخلاف العقدي في الأسماء.

المطلب الرابع: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الأسماء.

المبحث الثاني
المصادر

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أصل المشتقات.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للمصادر.

المطلب الثالث: تطبيقات علىٰ الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للمصادر.

المبحث الثالث

المشتقات

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم الفاعل.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم المفعول.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في صيغ المبالغة.

المطلب الرابع: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم التفضيل.

المبحث الرابع

الإفراد، والتثنية، والجمع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في تغاير الصيغ بين الإفراد والتثنية والجمع.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الجمع.

المبحث الخامس

التصغير، والنسب، والمهموز

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في التصغير.

المطلب الثاني: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في النسب.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في المهموز.

المبحث الأول
تعريف الاسم، واشتقاقه

من المعلوم أنّ أقسام الكلمة عند المتقدمين ثلاثة: اسم وفعل وحرف[١]، وقد نقل الزجاجي الإجماع علىٰ هذه القسمة الثلاثية[٢]، والدليل علىٰ الحصْر في الثلاثة الاستقراء والقِسْمَة الْعَقْلِيَّة[٣]، وقد خالف في ذلك ابن صابر وجعلها أربعة وزاد الخالفة[٤]، وتوسع بعض المحدثين[٥] حتىٰ أوصلوها إلىٰ سبعة أقسام، وهي: الاسم، والصفة، والفعل، والضمير، والخالفة، والظرف، والأداة، ويرىٰ بعض الباحثين[٦] أن هذه الزيادة ترجع إلىٰ هذه الثلاثة، ولا تعدو أن تكون توسعًا في التقسيم، وقد سار الباحث علىٰ عادة جمهور علماء اللغة والتصريف في تقديم الاسم علىٰ الفعل، وقد قسم هذا المبحث إلىٰ مطالب، وابتدأ بالحد والتعريف.

---

(١) ينظر: الكتاب (١/ ١٢).

(٢) ينظر: الإيضاح في علل النحو (ص٤١).

(٣) ينظر: همع الهوامع (١/ ٢٥).

(٤) ينظر: المصدر السابق (١/ ٢٥) و(٣/ ١٠٤).

(٥) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان (ص٩٠)، وتابعه تلميذه فاضل مصطفىٰ الساقي في كتابه أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة (ص٩٣، ٤٠٠).

(٦) ينظر: دروس في علم الصرف (١/ ١٠).

المطلب الأول
حدُّ الاسم (تعريفه)[1]

قال سيبويه (١٨٠هـ): «فالكَلِم: اسمٌ، وفِعْلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنًىٰ ليس باسم ولا فعل. **فالاسمُ: رجلٌ، وفرسٌ، وحائط**»[2]

وقد ذكر النحويون للاسم «حدودًا كثيرة، تنيف علىٰ سبعين حدًّا . . .، ومنهم من قال: لا حد له؛ **ولهذا، لم يحدّه سيبويه**، وإنما اكتفىٰ فيه بالمثال؛ فقال: الاسم: «رجل وفرس» »[3]

وعلَّل ابن السيد البطليوسي: بأن سيبويه «**كأنه رأىٰ ما في تحديده من الإشكال الذي أوجبه اضطراب كلام العلماء فيه، فالأشبه عندي أنه جعل تعريته من الحدّ كالحدِّ له**»[4]، في حين علَّل السُّهيلي: بأنَّ ألفاظ الفعل والحرف مصطلح عليهما عند النحويين، وأمَّا الاسم فهو باق علىٰ أصل

(١) قال الفاكهي: «اعلم أنَّ الحدَّ والتعريف في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين اسمان لمسمىٰ واحد، وهو ما يميز الشيء عمَّا عداه، ولا يكون كذلك إلا ما كان جامعًا مانعًا» شرح الحدود في النحو (ص٤٩)، وسيأتي مزيد كلام علىٰ الحد -إن شاء الله-.

(٢) الكتاب (١/ ١٢).

(٣) أسرار العربية (ص٣٨-٣٩).

(٤) الحلل في إصلاح الخلل (ص٦٥-٦٦).

موضوعه في كلام العرب، ولا إشكال فيه علىٰ ناظر في صناعة النحو[1]

وقد أشار الزجاجي إلىٰ أنَّ بعض النحويين خرجوا عن أوضاع النحاة في حدِّ الاسم وتعريفه، وتابعوا المناطقة، فقال: «**الاسم في كلام العرب ما كان فاعلًا أو مفعولًا أو واقعًا في حيِّز الفاعل أو المفعول به. هذا الحدُّ داخل في مقاييس النّحو وأوضاعه**، وليس يخرج عنه اسم البتة، ولا يدخل فيه ما ليس باسم، وإنما قلنا في كلام العرب؛ لأنّا له نقصد وعليه نتكلم، **ولأنَّ المنطقيين وبعض النّحويين قد حدّوه حدًّا خارجًا عن أوضاع النحو**، فقالوا: الاسم: صوت موضوع دالٌّ باتفاق علىٰ معنىٰ غير مقرون بزمان، وليس هذا من ألفاظ النّحويين ولا أوضاعهم، وإنَّما هو من كلام المنطقيين، وإن كان تعلَّقَ به جماعة من النّحويين، وهو صحيح علىٰ أوضاع المنطقيين ومذهبهم؛ لأنّ غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا»[2]، ثم أوضح وجه ذلك معلِّلًا: «**وهو عندنا علىٰ أوضاع النحو غير صحيح؛ لأنَّه** يلزم منه أن يكون كثير من الحروف أسماء، لأنَّ من الحروف ما يدلّ علىٰ معنىٰ دلالة غير مقرونة بزمان، نحو: إنَّ ولكنّ وما أشبه **ذلك**»[3]

وقد انتصر السّهيلي لتعريف الزَّجَّاجِّي ووصفه بأنَّه: «قول صحيح في صناعة النحو، ولا يلتفت إلىٰ غيره»[4]، ونَقَلَ عن سيبويه أنَّه: «نصّ في أكثر من ألف

---

(١) ينظر: نتائج الفكر في النحو (ص٥١).

(٢) الإيضاح في علل النحو، للزجاجي (ص٤٨).

(٣) المصدر السابق، وقد انتقد ابن السيد البطليوسي حدّ أبي القاسم الزجّاجي للاسم، كما انتقد حدَّه عند كلٍّ من: الكسائي (١٨٩هـ)، والفرَّاء (٢٠٧هـ)، وهشام الضرير (٢٠٩هـ)، والأخفش الأوسط (٢١٥هـ)، وأبي عبدالله الطّوال (٢٤٣هـ)، والرياشي (٢٥٧هـ)، والمبرِّد (٢٨٦هـ)، والزجّاج (٣١١هـ)، والأخفش الأصغر (٣١٥هـ)، وابن السرَّاج (٣١٦هـ)، والسيرافي (٣٦٨هـ)، والفارسي (٣٧٧هـ)، وغيرهم، وعلل بأنها ليست حدودًا، وإنَّما هي رسم وتقريب، ينظر: الحلل في إصلاح الخلل (ص٦٢).

(٤) نتائج الفكر في النحو (ص٥١).

موضع في كتابه علىٰ أنَّ الاسم: هو اللفظ الدَّال علىٰ المسمَّىٰ»[١]، ونقله كذلك ابن القيم[٢]، وهذه حقيقته في اللغة والشرع والعرف[٣]

والذي يمكن قوله: إنَّ تعريف الاسم يختلف من طائفة لأخرىٰ.

قال أبو بكر بن فورك: «اختلف الناس في حقيقة الاسم، فلأهل اللغة في ذلك كلام، ولأهل الحقائق فيه بيان، وبين المتكلمين فيه خلاف»[٤]

---

(١) نتائج الفكر في النحو (ص٣١).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦).

(٣) ينظر: منهج الأشاعرة في أسماء الله الحسنىٰ، طارق عبدالله (ص١٤٣)، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية.

(٤) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٨٩).

المطلب الثاني
اشتقاق الاسم

اختلف البصريون والكوفيون في اشتقاق الاسم، فذهب البصريون إلىٰ أنه مشتق من السمو، وهو الرفعة؛ لأنه يدل علىٰ مسماه، فيرفعه ويظهره، وأنَّ أصله: سموٌ، حذفت لامه، وسكنت فاؤه، واجتلبت له همزة الوصل تعويضًا عن المحذوف، ووزنه علىٰ قولهم: (افعٌ)[1]

وذهب الكوفيون إلىٰ أنه مشتق من السمة، وهي: العلامة؛ لأنه علامة علىٰ مسماه، وأن أصله: وَسْمٌ، حذفت فاؤه، وحركت عينه، واجتلبت له همزة الوصل تعويضًا، فوزنه: (اعلٌ)[2]

قال ابن الأنباري: «والصحيح ما ذهب إليه البصريون؛ وما ذهب إليه الكوفيون، وإنْ كان صحيحًا من جهة المعنىٰ، إلا أنَّه فاسد من جهة

---

(١) ينظر: المقتضب (١/ ٢٢٩)، والأصول في النحو (٣/ ٣٢٢)، والصحاح (٦/ ٢٣٨٣) مادة (سمو) المنقلبة إلىٰ (سما)، والمنصف (١/ ٦٠)، والجامع لأحكام القرآن (١/ ١٠١)، واللباب في علوم الكتاب (١/ ١٢٦-١٢٧).

(٢) ينظر: المنصف (١/ ٦٠)، ومشكل إعراب القرآن (١/ ٦٦)، وأمالي ابن الشجري (٢/ ٢٨١-٢٨٢)، والإنصاف (١/ ٨)، وشرح الشافية للرضي (٢/ ٢٥٨)، والجامع لأحكام القرآن (١/ ١٠١)، واللباب في علوم الكتاب (١/ ١٢٧).

التصريف[1]، وذلك من أربعة أوجه»[2]، وملخصها:

الوجه الأول: إنك تقول في تصغيره سُمَيّ، ولو كان مأخوذًا من السمة؛ لوجب أن تقول: وسيم، فلما قيل: سُمَيّ دل علىٰ أنه من السمو، لا من السمة.

والوجه الثاني: أنك تقول في تكسيره: أسماء، ولو كان مأخوذًا من السِّمَة؛ لوجب أن تقول في تكسيره: أوسام فلما قيل: أسماء دل علىٰ أنه من السمو لا من السمة.

والوجه الثالث: أنك تقول: أسميته، ولو كان مأخوذًا من السمة؛ لوجب أن تقول: وسمته؛ فلما قيل: أسميته، دل علىٰ أنه من السمو، لا من السمة.

والوجه الرابع: أنك تجد في أوله همزة التعويض، وهمزة التعويض إنما تكون في ما حذف منه لامه لا فاؤه، فدل علىٰ أنه مشتق من السُّمُوِّ لا من السِّمَة[3]

وزاد ابن الأنباري في الإنصاف[4] أوجهًا أخر، وناقشها وأطال في ذلك.

وقد صحح ابن تيمية كلا القولين، فقال: «وكلا القولين حقّ، لكنّ قول البصريين أتمّ؛ فإنّه مشتق منه علىٰ قولهم في الاشتقاق الأصغر؛ وهو: اتفاق اللفظين في الحروف وتأليفها، وعلىٰ قول الكوفيين: هو مشتق منه من الاشتقاق الأوسط؛ وهو: اتفاق اللفظين في الحروف، لا في ترتيبها؛ كما قلنا في الوسم، والسيما»[5]

---

(١) وقد أكّد الفساد التصريفي والاشتقاقي كل من: ابن الشجري في أماليه (٢/ ٢٨٢)، وأبي البركات الأنباري في أسرار العربية (ص٣٦)، والإنصاف (١/ ٩)، وأبي البقاء العكبري في التبيان (١/ ٣) وفي التبيين (ص١٣٢ومابعد)، والسمين الحلبي في الدر المصون (١/ ١٩)، وابن عادل (٧٧٥هـ) في اللباب (١/ ١٢٧)، غير أنَّ ابن تيمية صحح القولين من حيث الاشتقاق والتصريف في كتابه النبوات (٢/ ٧٦٧) كما سيأتي.

(٢) أسرار العربية (ص٣٦-٣٧).

(٣) ينظر: أسرار العربية (ص٣٦-٣٧).

(٤) ينظر: الإنصاف (١/ ٨-١٦).

(٥) النبوات (٢/ ٧٦٧).

هذا بناءً علىٰ وجود خلاف بين البصريين والكوفيين في اشتقاق الاسم، أما علىٰ مذهب من لا يرىٰ في المسألة خلافًا -بل البصريون والكوفيون علىٰ اتفاق في اشتقاق الاسم من (السمو)- فلا نحتاج إلىٰ ترجيح، ولا إلىٰ جمع وتصحيح.

وممن تبنىٰ مذهب الاتفاق بين المدرستين -إن صح التعبير- وبعبارة أدق نفىٰ الخلاف: الإمام اللغوي الشهير الزجاجي الذي يقول: «أجمع علماء البصريين ولا أعلم عن الكوفيين خلافًا[1] محصلًا مستندًا إلىٰ من يوثق به أنَّ اشتقاق (اسم) من سموت أسمو، أي: علوت»[2]، غير أنَّه قال بعد ذلك: «وقد حكي أنَّ بعضهم يذهب إلىٰ أنَّ أصله من وسمت كأنه جُعِل سمة للمسمىٰ»[3]، فكأنَّه يضعِّف هذا النقل، ولا يثبت عنده خلاف في المسألة بنقل يصح، بدليل ذكره بصيغة التمريض(ويُحكىٰ)، أو ثبت النقل لكنه عمّن لا يعتد به، وخلافه غير معتبر عنده، لكن يشكل عليه أنه حاول ردّه وإبطاله، وأطال في ذلك، وهذا فرع عن اعتباره للخلاف؛ إذْ لو كان غير معتبر عنده لصرح بذلك، أو ترك الرد عليه، وعليه فالذي يظهر أن الخلاف موجود، وإنَّما قصد الزجاجي حكاية قول جماهير أهل اللغة، وأنَّ من خالفهم قوله ضعيف مردود، أو يقال: إنَّ الزجّاجي نفىٰ الخلاف في حدود علمه عن الكوفيين ولم ينفِ الخلاف مطلقا، وعليه فيكون ذلك إجماعًا بين البصريين والكوفيين، ويرد عليه أنَّ نفي العلم بالخلاف لا يعني نفي وجود خلاف، ومن علم حجة علىٰ من لا يعلم، كيف وقد صرَّح البغوي في تفسيره[4] أنَّ ثعلبًا من الكوفيين خالف في ذلك وذكر أنَّ الاسم مشتق من الوسم، وثعلب ممن يوثق به، وربما يقال: إنَّ الزجاجي علىٰ مذهب من يرىٰ أنَّ الإجماع والاتفاق حاصل، ولا تُعدّ المخالفةُ اليسيرةُ ناقضةً ومزيلةً للإجماع، والله أعلم.

---

(١) قال ابن تيمية: «وأمّا من احتجّ بالإجماع بمعنىٰ عدم العلم بالمنازع، فقد اتبع سبيل الأئمة». نقد مراتب الإجماع (ص٣٠٢).

(٢) اشتقاق أسماء الله (ص٢٥٥).

(٣) المصدر السابق.

(٤) ينظر: تفسير معالم التنزيل للبغوي (١/ ٧١)، ط/ إحياء التراث.

والدكتور محمد خير الحلواني بحث المسألة، وتوصل إلىٰ أنها ليست مسألة خلافية[1]، وذلك لأن النقل عن أئمة الكوفيين يؤيِّد أنه من السمو، فنُقل عن الكسائي أنه روىٰ:

باسْمِ الذي في كلِّ سُوْرةٍ سِمُهْ[2]، يروىٰ بالوجهين: بكسر السين وضمّها.

ونُقِل عن ثعلب أنه قال: «[من قال:] سُمُ -بضم السين- أخذه من سموتُ أسمو، ومن قاله بالكسر أخذه من سَمَيْت أسْمي»[3]

ثم إنَّ المتقدمين لم يذكروا إلا وجهًا واحدًا، كالمبرد، وابن السراج، وابن جني، والجوهري، وكان الزجاج (٣١١هـ) أول من نقل الرأي الآخر غير منسوب، ثم إنَّه غلّطه، وساق أدلة التغليط[4]

وأفاد الحلواني أنَّ من جاء بعدهم نسبوا القول الآخر للكوفيين خطأً[5]، واستوجه الزامل هذا؛ لأنه مؤيَّد بالأدلة المقنعة[6]

والذي يراه البحث أنّ ما ذهب إليه الحلواني ووافقه الزامل مستوجهًا ذلك، أنَّه محلّ نظر وتأمل، ويحتاج إلىٰ إعادة نظر وتدقيق؛ وذلك أنَّ ما استدل به الحلواني المتأخر من أدلّة، ينقضها نقل العلماء المتقدمين قبله، بل أصبحت هذه المسألة من شهرتها واستفاضتها في كتب المصنفين تكاد تكون إجماعًا، أو شبه إجماع، وما نقله من رواية الكسائي لرجز الكلبي، فلا يعدو أن يكون الكسائي

---

(١) ينظر: الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف (ص ٢١٦).

(٢) اللسان (١٤/ ٤٠١) مادة (سما) منسوب لرجل من كلب، وبلا نسبة في المقتضب (١/ ٢٢٩)، والمنصف (١/ ٦٠)، والإنصاف (١/ ١٥)، وشرح المفصل (١/ ٨٤)، وشرح الشافية للرضي (٢/ ٢٥٨).

(٣) الدر المصون (١/ ٢٠)، أما القرطبي في تفسيره (١/ ١٠٠) فإنَّه نقل عن ثعلب أنَّ الضم والكسر من لغات (اسم) بالألف، فقال: «قال أحمد بن يحيىٰ: «من ضم الألف أخذه من سموت أسمو، ومن كسر أخذ من سميت أسمي» ».

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (١/ ٤٠).

(٥) ينظر: الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف (ص٢٢٣).

(٦) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٤١٤-٤١٥).

ناقلًا، ولا يلزم من النقل التبني، ومع ذلك فإنّي لم أجد فيما أشار إليه من مراجع من صرّح برواية الكسائي.

وأمّا نقله عن ثعلب، فهو أيضًا توجيه لروايتي لفظة (سِمُهْ) -بكسر السين وضمها-، ليس غير، ولا يؤخذ من ذلك مذهب، إلّا إذا صرّح بذلك، كيف وقد صرّح بخلاف ذلك، كما سبق النقل عن البغوي، فأين الإجماع المزعوم؟ والله أعلم.

والذي يمكن أنْ يكون دليلًا له وجاهته، هو استدلاله بعدم الخلاف في النقل عن المتقدمين، وهذا فرع عن الاستقراء التام لكلام المتقدمين، ولا أظن الحلواني صنع ذلك لما في ذلك من صعوبة وعسر يعرفه أهل الشأن، والله أعلم، وغاية ما يمكن قوله في قول الحلواني ومن وافقه: إنّه اجتهاد قد يخطئ صاحبه أو يصيب، والخطأ أقرب، ولا أجزم بتخطئته، حتىٰ يصح النقل عن ثعلب، ولكنه مع ذلك مأجور علىٰ اجتهاده، ويغفر الله له جرأته علىٰ تخطئة أساطين الأئمة من أهل العلم واللغة والتفسير كابن حزم، والأنباري، والسمين الحلبي، وابن عادل، وغيرهم ممن نسب الخلاف إلىٰ الكوفيين، وبعضهم من أهل الاستقراء التام كابن تيمية.

والذي يظهر للباحث أنَّ الخلاف بين البصريين والكوفيين في هذه المسألة كان خلافًا لُغَويًّا تصريفيًّا في أول أمره، لكنه استُغِلّ فيما بعد، ووظّف بما يخدم عقائد الفرق؛ وذلك حينما دخل في المدرستين من يتبنىٰ عقائد الجهمية والمعتزلة، ومن جاء بعدهم من الكلابية والأشاعرة وغيرهم من متكلمي الفرق؛ وحينها ظهر النزاع والخلاف العقدي فيها، وحاول هؤلاء المختلفون تسخير الخلاف الصرفي الاشتقاقي في الاسم بما يتوافق ويتناسب مع معتقداتهم المختلفة والمتباينة، والله أعلم.

وإذا كان ابن تيمية صحح قولي البصريين والكوفيين في اشتقاق الاسم، **فإنَّ ابن حزم قد جاء بقول ثالث**، وهو: تخطئة البصريين والكوفيين في اشتقاق

الاسم، وزعم أنَّ الاسم ليس مشتقًا من السمو ولا من السمة، وإنَّما هو جامد لا اشتقاق له، وفي هذا يقول ابن حزم: «وَأمّا قَوْلهم: إنَّ الاسْم مشتق من السمو، وقَول بعض من خالفهم: إنَّه مُشْتَقّ من الوسم، فَقَوْلَانِ فاسدان، كِلَاهُمَا بَاطِل افتعله أهل النَّحْو لم يَصحّ قطّ عَن الْعَرَب شَيْء مِنْهُمَا، وَمَا اشتق لفظ الاسْم قطّ من شَيْء، بل هُوَ اسْم مَوْضُوع مثل حجر وجبل وخشبة، وَسَائِر الْأَسْمَاء لَا اشتقاق لها»[1]، وهذا القول بعيد عن الصواب، وله تعلق بأمر عقدي وهو تعطيل أسماء الله من اشتقاق الصفات منها، كما سيأتي توضيحه -إن شاء الله-، وابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ له مذهب منحرف في باب الأسماء والصفات.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٠).

المطلب الثالث
الخلاف العقدي في الأسماء

وفيه مسائل:

المسألة الأولىٰ: أسماء الله -جلّ في علاه-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]

فحقّ هذه الأسماء أن تعظَّم وتحترم، ويستمدّ منها كلّ علم نافع، وهداية وإرشاد، وأن تصان عن الإلحاد فيها، والتّعطيل لمعانيها، وهذا كان دأب السلف الصالح أهل السنة والجماعة.

وحرم أهل البدع الكلامية بركة هذه الأسماء بإلحادهم فيها وتعطيلهم لمعانيها، وامتهان حرمتها، والتفريط في حقوقها، وهم متفاوتون في هذا الإلحاد؛ فمنهم الغالي والمتوسط والمنكوب[١]

والإيمان بأسماء الله الحسنىٰ عند أهل السنة علىٰ قسمين: إيمان مجمل، وإيمان مفصل.

فأمّا الإيمان المجمل: فيؤمنون أن لله أسماء حسنىٰ بالغة في الحسن الغاية، وأنّ أسماءه من كلامه ليست مخلوقة ولا مستعارة، وهي دالة علىٰ أسمىٰ

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٩).

المعاني وأجل الصفات، وفيها الجلال والجمال والكمال، وتسمىٰ بها ربنا الكبير المتعال.

وأنّ أسماء الله كثيرة لا حصر لها؛ لحديث: (أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[1]، وما استأثر الله -تعالىٰ- به في علم الغيب لا يمكن لأحدٍ حصره ولا الإحاطة به[2]، وأما حديث: (إنّ لله تسعةً وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة)[3]، فقد قال الخطابي: «فيه إثبات هذه الأسماء المحصورة بهذا العدد، وليس فيه نفي ما عداها من الزيادة عليها، وإنّما وقع التخصيص بالذكر لهذه الأسماء؛ لأنّها أشهر الأسماء، وأَبْيَنُها معانٍ وأظهرها، وجملة قوله: إنّ لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة قضية واحدة لا قضيتان، ويكون تمام الفائدة في خبر إنّ في قوله: من أحصاها دخل الجنة، لا في قوله. تسعة وتسعين اسما، وإنّما هو بمنزلة قولك: إنّ لزيد ألف درهم أعدها للصدقة وهذا لا يدل علىٰ أنّه ليس عنده من الدراهم أكثر من ألف [درهم]»[4]، وبنحوه قال ابن القيم[5]، وابن عثيمين[6]، بل نقل النووي الاتفاق علىٰ ذلك، فقال في شرحه لمسلم: «**واتفق العلماء** علىٰ أن هذا الحديث ليس فيه حصر لأسمائه ﷻ، فليس معناه أنه

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٣/ ٢٥٣/ ٩٧٢)، والحاكم في مستدركه (١/ ٥٠٩/ ١٨٨٣)، وأحمد في مسنده (٢/ ٨٦٤/ ٣٧٨٨)، و(٢/ ٩٩٢/ ٤٤٠٤)، وأبو يعلىٰ في مسنده (٩/ ١٩٨/ ٥٢٩٧)، وغيرهم، وهو حديث صحيح.

(٢) ينظر: المجلىٰ في شرح القواعد المثلىٰ في صفات الله وأسمائه الحسنىٰ (ص١٢٣).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار، (٣/ ١٩٨/ ٢٧٣٦)، وكتاب الدعوات، باب لله مائة اسم غير واحد (٨/ ٨٧/ ٦٤١٠)، وكتاب التوحيد، باب إنّ لله مائة اسم إلا واحدًا (٩/ ١١٨/ ٧٣٩٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله -تعالىٰ- وفضل من أحصاها (٨/ ٦٣/ ٢٦٧٧).

(٤) شأن الدعاء (ص٢٤)، وينظر: شفاء العليل (ص٢٧٧).

(٥) ينظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٧).

(٦) ينظر: المجلىٰ في شرح القواعد المثلىٰ في صفات الله وأسمائه الحسنىٰ (ص١٢٣).

ليس له أسماء غير هذه التسعة والتسعين، وإنما مقصود الحديث: أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة، فالمراد: الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء؛ ولهذا جاء في الحديث الآخر: (أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[1]»[2]

وأمّا الإيمان المفصّل: فيؤمنون بكل اسم سمّىٰ الله به نفسه في القرآن، أو سمّاه به رسوله ﷺ في السنَّة الصحيحة الثابتة، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة وشهيرة، وأسماء الله جلّ في علاه توقيفية، لامجال للعقل فيها[3]

المسألة الثانية: إثبات لفظ (الاسم) ونسبته إلىٰ الله -تعالىٰ-

ورد في القرآن والسنة الصحيحة توضيح لهذا، يقول -تعالىٰ-: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ويقول -تعالىٰ-: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، ويقول -جلّ شأنه-: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [طه: ٨]، ويقول -سبحانه-: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، ونحوها من الآيات.

ومن الأحاديث: ما في الصحيح، أنّ النبي ﷺ كان إذا آوىٰ إلىٰ فراشه قال: (اللهم باسمك أموت وأحيا)[4] الحديث، وقوله ﷺ في أذكار الصباح والمساء: **(بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم)**[5]

---

(١) سبق تخريجه (ص١٢٨).

(٢) شرح النووي علىٰ مسلم (١٧/ ٥).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٢).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا نام (٨/ ٦٩/ ٦٣١٢).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح (٤/ ٤٨٤/ ٥٠٨٨)، والترمذي في جامعه، أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الدعاء إذا أصبح وإذا أمسىٰ (٥/ ٣٩٦/ ٣٣٨٨)، وابن ماجه في سننه، أبواب الدعاء، باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسىٰ (٥/ ٣٥/ ٣٨٦٩)، وغيرهم، والحديث صحيح.

وأعمّها حديث: (أسألك بكل اسم هو لك، سمَّيت به نفسك)[1]

ففي هذه الأدلة إثبات نسبة الاسم لله -تعالىٰ-، بل في بعضها التصريح بأنَّ الله هو الذي سمّىٰ نفسه بها، وهذا دليل علىٰ بطلان مذهب مَن يرىٰ أن الخلق هم الذين سموا الله، وأنَّ أسماء الله مخلوقة -تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا عظيما-.

---

(١) سبق تخريجه (ص١٢٨).

المطلب الرابع
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للأسماء

بعد أن ذكر السمين الحلبي الخلاف في تصريف الاسم واشتقاقه عند البصريين والكوفيين تساءل: «هل لهذا الخلاف فائدة أم لا؟

والجواب: أن له فائدة، وهي أن من قال باشتقاقه من العلو يقول: إنه لم يزل موصوفا قبل وجود الخلق، وبعدهم، وعند فنائهم، ولا تأثير لهم في أسمائه، ولا صفاته، وهو قول أهل السنة -رحمهم الله-.

ومن قال: إنه مشتق من الوسم: يقول: كان الله -تعالىٰ- في الأزل بلا اسم، ولا صفة، فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات، وهو قول المعتزلة. وهذا أشد خطأ من قولهم «بخلق القرآن»[1]

والذي يظهر أنّ هذا الخلاف التصريفي بين المدرستين في أول أمره كان خلافًا لغويًّا صِرْفًا -كما سبقت الإشارة إليه-، ولا دخل للاعتقاد فيه؛ إذْ إنّ الطبقات الأولىٰ من المدرستين لم يظهر في مصنفاتهم الخلاف العقدي مع الحاجة الملحة لذلك، لكونه في أمر عقدي خَطِر؛ وإنما ظهر ذلك في مصنفات

(١) الدر المصون (١/ ١٩-٢٠) ونقله عنه برمته دون عزو إليه ابن عادل في اللباب في علوم الكتاب (١/ ١٢٧)، وسبقهما في ذلك القرطبي في تفسيره (١/ ١٠١)، فلعل السمين أخذه عنه، والله أعلم.

من أصابتهم لوثة الفرق الكلامية من جهمية ومعتزلة وأشاعرة ونحوها، وسطَّروا ذلك في كتبهم، فهذا الباقلاني الأشعري -وهو من علماء الكلام- يؤكِّد ارتباط مسألة اشتقاق الاسم بالعقيدة، فيقول: «بَاب الْكَلَام فِي الِاسْم وَمِمَّ اشتقاقه؟ وَهل هُوَ الْمُسَمّىٰ أَو غَيره؟

اخْتلف النَّاس فِي الِاسْم وَمِمَّ اشتقاقه؟ فَقَالَ أهل الْحق: إِنَّه مُشْتَقّ من السمو، وَقَالَت الْمُعْتَزلَة وَغَيرهَا من أهل الْأَهْوَاء: إِنَّه مُشْتَقّ من السِّمة وَهِي الْعَلامَة»[1]، وحينها ذهبوا يلتمسون المسالك اللغوية لتبرير هذه العقائد المنحرفة، وكان التصريف والاشتقاق من جملة تلك المسالك التي سلكوها، لاسيما مسألة الاسم واشتقاقه، واتّخذوا التوجيه الصَّرفي تكْأةً يتّكئون عليها، فإن لم يسعفهم التوجيه الصرفي -وهو كذلك- لجأوا إلىٰ القول بالمجاز، كما أشار إليه ابن القيم بقوله: «اختلف النظار في الأسماء التي تطلق علىٰ الله وعلىٰ العباد كالحي والسميع والبصير والعليم والقدير والملك ونحوها، فقالت طائفة من المتكلمين هي حقيقة في العبد مجاز في الرب، وهذا قول غلاة الجهمية، وهو أخبث الأقوال وأشدها فسادا.

الثاني: مقابله وهو أنَّها حقيقة في الربِّ مجاز في العبد، وهذا قول أبي العباس الناشئ.

الثالث: أنَّها حقيقة فيهما، وهذا قول أهل السنة، وهو الصواب»[2]، ثمَّ أشار إلىٰ أنَّ «اختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة، وللرب -تعالىٰ- منها ما يليق بجلاله وللعبد منها ما يليق به، وليس هذا موضع التعرض لمأخذ هذه الأقوال وإبطال باطلها وتصحيح صحيحها، فإنَّ الغرض الإشارة إلىٰ أمور ينبغي معرفتها في هذا الباب، ولو كان المقصود بسطها لاستدعت سفرين

---

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص٢٥٥).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١٦٤-١٦٥).

أو أكثر»[1]، وفي هذا المطلب مسائل:

المسألة الأولىٰ: وهي عقدية تتعلق بالجانب التصريفي الاشتقاقي للاسم

هل أسماء الله مشتقة، أم هي جامدة؟

قد سبق تقرير المعتقد في أسماء الله -جلّ في علاه-، وما يحسن ذكره هنا أنَّ أهل السنة والجماعة يقولون: إن الله تسمىٰ بأسماء في الأزل قبل أن يخلق الخلق، ولم يخلق أسماء له، وليس الخلق هم الذين سمّوه بها، بل أسماؤه وصفاته كذاته ليست مخلوقة، وقولهم فيها كقولهم في كلام الله، ويرون أن أسماء الله مشتقة، يشتق من كل اسم صفة.

وأما الجهمية والمعتزلة، فإنهم يقولون: إن أسماء الله حادثة مخلوقة، تسمّىٰ بها بعد خلق الخلق، أو سمّاه بها خَلْقُه، وهو مآل قول الأشاعرة والماتريدية، غير أن الجهمية معطلة نفاة في الأسماء، فليس لله أسماء ولا صفات عندهم، والمعتزلة يثبتون أسماء فقط، وينفون الصفات الزائدة على الذات، والأسماء عند المعتزلة والجهمية، إما مجاز لا حقيقة لها، وإما أسماء مترادفة[2] جامدة لا معاني لها، ولا يشتق منها صفات[3]، مع الاتفاق علىٰ خلقها[4]، والأشاعرة والماتريدية وافقوا أهل السنة في اللفظ، ووافقوا الجهمية والمعتزلة في الحقائق والمعاني، وقد صرّح الماتريدي أنّ أسماء الله وصفاته عبارات تقرّب الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه، فقال: «وأما الأصل عندنا: أنّ لله أسماءً ذاتية يسمىٰ بها نحو قوله: الرحمن، وصفات ذاتية بها يوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منا والاسم إنّما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٦٤-١٦٥).

(٢) ينظر: الطراز، للعلوي (٢/ ٢١)، ط/ المكتبة العصرية - بيروت.

(٣) أثبتوا المشتق دون المشتق منه فرارًا من تعدُّد القدماء زعموا، ينظر: أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات (ص٦٧).

(٤) ينظر: الانتصار في الرد علىٰ المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٦٠٦).

عبارتنا بالضرورة ألا ترىٰ أنّ العبارة التي بها نسميه عالما قادرا في الألسن مختلفة من غير أن كان ثمة اختلاف؛ فيدلك أنّ الأسماء التي نسميه بها **عبارات يقرب إلىٰ الأفهام لا أنها في الحقيقة أسماؤه**»[1]

ولهذا التوجه العقدي أثر في التوجيه اللغوي الصرفي، فالجهمية والمعتزلة، ومن قال بقولهم، أو آل قولهم إليه اختاروا توجيه الجمود، ومن اعتقد أنَّها غير مخلوقة، وأنها تدل علىٰ معانٍ، ويشتق منها الصفات اختاروا توجيه الاشتقاق، وهذا هو اختيار أهل السنة، فإنهم يقولون: أسماء الله -سبحانه- حسنىٰ بالغة في الحسن والكمال، وأنَّها أسماء جلال وجمال، غير مخلوقة كذاته وسائر صفاته، وأنها مشتقة، أي يشتق من أسمائه الحسنىٰ صفاته العلىٰ، وقالوا: اسم الله (العليم) يشتق منه صفة (العلم)، واسم الله (الخالق) يشتق من صفة (الخلق)، واسم الله (القدير) يشتق منه صفة (القدرة) وهكذا، خلافًا لمن أنكر ذلك وزعم أن أسماء الله أعلام محضة جامدة لا يشتق منها الصفات، بل هي مخلوقة كسائر المخلوقات، وهذا مذهب المعطلة النفاة، ومن شابههم ووافقهم كابن حزم[2]، وغيره.

ومما ينقض مذهب الجهمية والمعتزلة ومن قال بقولهم، ما أسنده الدارمي «عن عبد الرحمن ابن عوف ﷺ، قال: سمعت رسول الله يقول: (قال الله: أنا الرحمن وهي الرحم، شققت لها من اسمي، فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته)[3]

فيقول الله: أنا شققت لها من اسمي، وادّعت الجهمية المكذبين لله ولرسوله أنَّهم أعاروه الاسم الذي شقَّها منه»[4]

---

(١) التوحيد للماتريدي (ص٩٣-٩٤).

(٢) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ٢٠).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم (٢/ ٦٠/ ١٦٩٤)، والترمذي في جامعه، أبواب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في قطيعة الرحم (٣/ ٤٧١/ ١٩٠٧)، وغيرهما، وصححه الألباني في صحيح أبي داود - الأم (٥/ ٣٧٨/ ١٤٨٧).

(٤) نقض الدارمي علىٰ المريسي (١/ ١٧٦).

فأسماء الرب -تعالىٰ-: هي أسماء ونعوت، «فإنَّها دالة علىٰ صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية، فالرحمن اسمه -تعالىٰ- ووصفه، لا تنافي اسميته وصفيته، فمن حيث هو صفة جرىٰ تابعا علىٰ اسم الله، ومن حيث هو اسم ورد في القرآن غير تابع؛ بل ورود الاسم العلم»[1]

يقول الله -تعالىٰ-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَـٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ويقول: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَـٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: ١١٠]، علّق ابن تيمية علىٰ هذه الآيات قائلًا: «ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاما وجامدات لا تدل علىٰ معنىٰ، لم يكن فرق فيها بين اسم واسم، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم، ولا ينكر عاقل اسما دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقا، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه، وإنَّما امتنعوا عن بعضها، وأيضًا فالله له الأسماء الحسنىٰ دون السوأىٰ، وإنَّما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيئ بمعناه، فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدل علىٰ معنىٰ، لا تنقسم إلىٰ حسنىٰ وسوأىٰ»[2]، وهذا قول موفق مسدد، يرتضيه البحث.

المسألة الثانية: الاشتقاق في لفظ الجلالة (الله):

يرىٰ بعض أهل اللغة كالخليل[3] والزجاج[4] والسهيلي أنَّ لفظ الجلالة (الله) فقط غير مشتق، ودليلهم في أنَّه غير مشتق: أنَّ الله سبق الأشياء التي زعموا أنَّه مشتق منها.

قال السُّهيلي: «ويدلك علىٰ أنَّه غير مشتق أنَّه سبق الأشياء التي زعموا أنَّه مشتق منها، لا نقول: إنَّ اللفظ قديم، ولكنَّه متقدم علىٰ كل لفظ وعبارة.

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ٢٤).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية (ص١٢٦).

(٣) ينظر: سفر السعادة وسفير الإفادة، للسخاوي (١/ ١٤-١٥).

(٤) تفسير أسماء الله الحسنىٰ، للزجاج (ص٢٥).

ويشهد بصحة ذلك قوله ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، فهذا نصٌّ في عدم المسمىٰ، وتنبيه علىٰ عدم المادة المأخوذ منها الاسم»[(١)]

ولقد أجاب الإمام ابن القيم عن دعوىٰ عدم اشتقاق أسماء الله -تعالىٰ- بإجابة شافية، فعرض أولًا قول القائلين بعدم جواز اشتقاق لفظ الجلالة، وثنىٰ بذكر حجتهم والرد عليها، ثم ثلّث برد عام علىٰ من لا يرىٰ اشتقاق أسماء الله، فقال: «زعم السهيلي وشيخه أبو بكر بن العربي أن اسم الله غير مشتق، لأن الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها، واسمه -تعالىٰ- قديم، والقديم لا مادة له فيستحيل الاشتقاق»[(٢)]، ثم رد عليهم بجواب خاص، فقال: «لا ريب أنه إن أريد بالاشتقاق هذا المعنىٰ، وأنه مستمد من أصل آخر فهو باطل، ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنىٰ، ولا ألمَّ بقلوبهم، وإنما أرادوا أنه دال علىٰ صفة له -تعالىٰ-، وهي الإلهية، كسائر أسمائه الحسنىٰ كالعليم والقدير، والغفور، والرحيم، والسميع، والبصير، فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب، وهي قديمة، والقديم لا مادة له، فما كان جوابكم عن هذه الأسماء فهو جواب القائلين باشتقاق اسمه «الله» »[(٣)]، ثم أردف بالجواب العام، قائلا: «ثم الجواب العام وهو: أننا لا نعني بالاشتقاق إلا أنها ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنىٰ، لا أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله، وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه، أصلًا وفرعًا، ليس معناه أنَّ أحدهما تولَّد من الآخر، وإنَّما هو باعتبار أنَّ أحدهما يتضمن الآخر وزيادة»[(٤)]

---

(١) نتائج الفكر في النحو (ص٤١).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ٢٢)، وقد ألّف أبو القاسم الزجاجي كتابًا في إثبات اشتقاق أسماء الله الحسنىٰ، أسماه: «اشتقاق أسماء الله» وهو مطبوع ومتداول. وينظر: تفسير سورة الإخلاص لابن تيميه (ص٥٧-٥٨) للأهمية.

(٣) بدائع الفوائد (١/ ٢٢).

(٤) بدائع الفوائد (١/ ١٧، ١٦٢)، وينظر: مدارج السالكين (١/ ٥١، وما بعد).

ونجد أنَّ ابن القيِّم يقرر مسألة الاشتقاق بناءً علىٰ إجماع أهل اللغة من جهة، ووجود الاشتقاق في كلام العرب من جهة أخرىٰ، ولكنَّه لا يقرّ مطلق الاشتقاق الذي قد يلزم منه لوازم باطلة، فيقول في البدائع: «إنَّ الاسم إذا أطلق عليه جاز أنْ يشتقّ منه المصدر والفعل، فيخبر به عنه فعلًا ومصدرًا، هذا إنْ كان الفعل متعدِّيًا، فإنْ كان لازمًا لم يخبر عنه به، بل يُطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل»[١]، وابن القيم في باب الأسماء والصفات متمكن في التأصيل، قوي في التدليل، وليس للبحث في الخروج عن ترجيحه سبيل.

المسألة الثالثة: مسألة (الاسم والمسمىٰ):

قد أحدثت الفرق الكلامية مع مسألة الاسم تعريفًا واشتقاقًا، مسألة أخرىٰ هي مسألة (الاسم والمسمىٰ)، ولجأوا في تقريرها بجانب الأصول الكلامية، والعقل والمنطق، إلىٰ اللغة والتصريف، وأحدثوا بها ضجةً كبيرة، وفتنًا كثيرة، فرقوا بها الدين، ومزّقوا صفوف المسلمين؛ فانقسم الناس حيالها إلىٰ فرق وطوائف لها أقوال، فأكثروا فيها الجدال، وتكلموا بالمحال، وضربوا لله الأقيسة والأمثال، وذلك لعمر الله عين الضلال، ففارقوا وافترقوا وتفرّقوا، وخالفوا وتخالفوا واختلفوا، إنَّهم ﴿لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ﴾ [الذاريات: ٨]، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وقد أشار كل من القرطبي في تفسيره، والسمين الحلبي في الدر المصون، وابن عادل في تفسيره اللباب إلىٰ أنَّ الخلاف في مسألة (الاسم والمسمَّىٰ) قام علىٰ الخلاف في مسألة اشتقاق الاسم، فقالوا: «ومن قال: إنه مشتق من الوسم: يقول: كان الله -تعالىٰ- في الأزل بلا اسم، ولا صفة، فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات، وهو قول المعتزلة[٢] وهذا أشد خطأ من قولهم بخلق

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٧٩).

(٢) زاد القرطبي في تفسيره (١/ ١٠١): «وهو خلاف ما أجمعت عليه الأمة».

القرآن، وعلىٰ هذا الخلاف وقع الخلاف أيضا في الاسم والمسمىٰ»[1]

فأصل هذه المسألة فرع عن مسألة (صفات الله)، وعنها تفرعت مسألة (كلام الله)، وهي التي نشأت عنها مسألة (أسماء الله)، التي من فروعها مسألة (الاسم والمسمىٰ)، يقول ابن تيمية: «فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه»[2]

إنّ البدع والمقالات تتوالد وتتولّد؛ فمسألة الاسم والمسمَّىٰ فرع عن مسألة حدّ الاسم واشتقاقه، وهي فرع عن مسألة القرآن الكريم، والكلام في القرآن الكريم فرع عن الكلام في صفة كلام الله، وصفة الكلام فرع عن الكلام في صفات الله ﷻ.

وهذه المقالات والبدع سلاسل مترابطة بعضها يجر إلىٰ بعض، ولكل قومٍ وارث، فالمعتزلة فراخ الجهمية، والمعتزلة أثروا في الأشاعرة، وهكذا، وأول من أحدث الكلام في مسألة (الاسم والمسمّىٰ) هم الجهمية وتبعهم أهل الاعتزال، «فإن الناس قد تنازعوا في ذلك، والنزاع اشتهر في ذلك بعد الأئمة بعد أحمد وغيره، والذي كان معروفا عند أئمة السنة أحمد وغيره: الإنكار علىٰ الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة.

فيقولون: الاسم غير المسمىٰ وأسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به وهو المسمِّي لنفسه بما فيه من الأسماء»[3]

وقد سبق التفصيل فيها في الفصل الأول بما أغنىٰ عن تكرار شيء من

---

(1) الجامع لأحكام القرآن (١/ ١٠١)، والدر المصون (١/ ١٩-٢٠)، واللباب في علوم الكتاب (١/ ١٢٧).

(2) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٨٦).

(3) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٨٥-١٨٦).

ذلك؛ ولذا فإن الكلام عن مسألة (الاسم والمسمّىٰ) سيكون علىٰ جهة التلخيص والإجمال، والبعد عن النقاش والجدال وكثرة الاستدلال، فيقال:

مسألة (الاسم والمسمىٰ) من المسائل المقاصدية التي لا ينظر فيها إلىٰ الألفاظ فحسب، بل لا بد من معرفة قصد القائل، ولا بدّ من التفصيل عند الإيهام والاستشكال، كما أنَّه لا بدّ عند بحثها من النظر إلىٰ الجانب اللغوي والجانب العقدي.

فالجانب اللغوي يبحث فيه عن الألفاظ: (الاسم) و(المسمّىٰ) و(التسمية)، وهل هي من الألفاظ المشتركة، أو من الألفاظ المترادفة، أو بينها تباين واختلاف؟ وحينئذٍ يبحث عن الفروق والتمايز بينها، ويعرف كيف استغلها أهل البدع والفرق الكلامية؟.

والجانب العقدي يبحث فيه عن أقوال أهل الفرق فيها وأدلتهم، ومنطلقاتهم ومآخذهم وطرق استدلالاتهم، والردّ عليها من حيث الشرع واللغة والعقل، وهذا محلّه كتب العقائد، أما بحثنا فإنه يهتم بالأثر العقدي في الجانب التصريفي.

والذي تدلّ عليه اللغة ويدلّ عليه الشرع أنّ علاقة الاسم بمسمّاه علاقة اختصاص، أي: إنَّ الاسم لمن سمّي به، مختصّ به. فإذا قيل: زيد اسم فلان، وهذا الاسم اسمه؛ فمعناه: أنّ هذا الاسم هو لذلك الرّجل المسمّىٰ زيدًا، فإضافته علىٰ معنىٰ اللام، واللام تفيد الاختصاص[1]، والمسمّىٰ بالاسم قد يكون وجوده في الأعيان أو الأذهان؛ بحسب ما يجري عليه من مراتب الوجود[2]

وعليه فأسماء الله له عند أهل السّنّة، ويقولون: الاسم للمسمّىٰ، وقد صرّح الشّرع بذلك كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَـٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ﴾ [الإسراء: ١١٠] وفي الحديث: (إنَّ لِلَّهِ

---

(١) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (ص٢٧٥).

(٢) ينظر: شفاء العليل (ص٢٧٧، ٣٠٦).

تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ)[1]، وفي حديث أسماء النبيّ: (لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس علىٰ قدمي، وأنا العاقب)[2]، فتعلّق الاسم بمسمّاه في هذه النصوص علاقة اختصاص؛ وهي المستفادة من اللام.

ولما حدث القول بخلق القرآن أحدث الجهمية أقوالًا بدعيّة؛ يريدون بها التوصّل إلىٰ القول بخلق القرآن، واستجرار الناس إلىٰ مقالاتهم، ومن هذه المسائل: مسألة اللفظ بالقرآن؛ هل هو مخلوق أم لا؟ ومسألة الاسم والمسمّىٰ. فأصل القول في هذه المسائل بدعيّ، لكن لمّا وجدت تكلّم فيها أهل السّنّة وكشفوا التلبيس فيها، ولذلك فأهل السنة إما مصرّحون بأنّ الاسم للمسمّىٰ، أو متوقّفون فيها[3]، ومن قال من المتأخرين منهم: الاسم هو المسمّىٰ، فله مقصد غير ما تقصده الفرق الضالّة القائلة بهذا، وأهل السنة كلّهم متقدموهم ومتأخروهم متفقون علىٰ أنّ أسماء الله -تعالىٰ- من كلامه، وكلامه غير مخلوق.

والجهمية يقولون: أسماء الله غير الله؛ يريدون بذلك أنّها مخلوقة، لأنّ الله خالق، وما سواه مخلوق، وقد كان بعض أهل السنة يطلق القول بأنّ من قال إن أسماء الله غيرُ الله فهو جهميّ أو مبتدع، وهو إطلاق صحيح، لكن لـمّا كان في لفظ (غير) إجمالٌ قد يُفهم منه معنىٰ غير صحيح؛ فإنّ أهل السّنّة فصّلوا في هذه المسألة وأصّلوا، وقرّروا وحرّروا.

ونكتفي في هذه المسألة بتقرير وتحرير قيّم من العلامة ابن القيِّم، فيه شفاء للعليل، وإرواء للغليل، قرره وحرره عند كلامه عن حديث: (**أسألك بكل اسم هو لك** .) الحديث[4]، فقال: «وقد دل الحديث علىٰ أن أسماء الله غير

---

(١) تقدم تخريجه (ص١٢٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله (٤/ ١٨٥/ ٣٥٣٢).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (٦/ ١٨٧) وبدائع الفوائد (١/ ٣٠-٣٢)، ومعتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنىٰ (٢٦٦).

(٤) تقدم تخريجه (ص١٢٨).

مخلوقة، بل هو الذي تكلم بها وسمىٰ بها نفسه؛ ولهذا لم يقل بكل اسم خلقته لنفسك، ولو كانت مخلوقة لم يسأله بها، فإن الله [لا] يقسم عليه بشيء من خلقه، فالحديث صريح في أن أسماءه ليست من فعل الآدميين وتسمياتهم، وأيضا: فإن أسماءه مشتقة من صفاته وصفاته قديمة به فأسماؤها غير مخلوقة»[1]، ثم تطرق لمسألة الاسم والمسمىٰ، متسائلا: «فإن قيل: فالاسم عندكم هو المسمىٰ أو غيره؟ قيل: طالما غلط الناس في ذلك وجهلوا الصواب فيه، فالاسم يراد به المسمىٰ تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرىٰ، فإذا قلت: قال الله كذا فهذا المراد به المسمىٰ نفسه، وإذا قلت: «الله اسم عربي» فالاسم ههنا للمسمىٰ، ولا يقال: غيره؛ لما في لفظ الغير من الإجمال، فإنْ أريد بالمغايرة: أن اللفظ غير المعنىٰ فحق، وإن أريد: أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتىٰ خلق لنفسه اسما، أو حتىٰ سماه خلقه بأسماء من صنعهم، فهذا من أعظم الضلال والإلحاد»[2]

ويقول أيضًا: «منشأ الغلط في هذا الباب من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة لمعنيين صحيح وباطل، فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتنزيل ألفاظها عليها وبلاء القوم من لفظة الغير، فإنه يراد بها [معنيان][3]:

أحدهما: المغاير لتلك الذات المسماة بالله، وكل ما غاير الله مغايرة محضة بهذا الاعتبار فلا يكون إلا مخلوقا.

ويراد به: مغايرة الصفة للذات إذا خرجت عنها، فإذا قيل: علم الله وكلام الله غيره، بمعنىٰ أنه غير الذات المجردة عن العلم والكلام كان المعنىٰ صحيحا، ولكن الإطلاق باطل، وإذا أريد أن العلم والكلام مغاير لحقيقته

---

(١) شفاء العليل (ص٢٧٦-٢٧٧).

(٢) المصدر السابق.

(٣) في المطبوع: (معنيين).

المختصة التي امتاز بها عن غيره، كان باطلا لفظا ومعنىٰ»[1]، والبحث يرىٰ هذا التقرير، ويخلص به.

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٧-١٨).

المبحث الثاني
المصادر

لقد اعتنىٰ علماء اللغة القدامىٰ والمحدثون بالمصادر عنايةً فائقةً، فأفردوها بالتأليف، وهذبوها ورتبوها بالتصنيف؛ حتىٰ غدت من المحاور الأساسية في التصريف، فأقيمت حولها الدراسات الصرفية والصوتية وغيرها، ومن المؤلفات في هذا المضمار:

كتاب (المصادر)[1] للإمام الكسائي (١٨٩هـ)، وقد تبعه جمع من العلماء، فألفوا في المصادر، منهم[2]: النضر بن شميل (٢٠٣هـ)، والفرَّاء (٢٠٧هـ)، وخصّ كتابه بمصادر القرآن، وأبو عبيدة معمر بن المثنىٰ (٢٠٩هـ)، وأبو زيد (٢١٥هـ)، والأصمعي (٢١٦هـ)، وإبراهيم بن يحيىٰ اليزيدي (٢٢٥هـ)، وأحمد بن سهيل البلخي (٣٢٢هـ)، وإبراهيم بن محمد (نفطويه) (٣٢٣هـ).

فضلًا عمَّا أثاره كبار النّحاة في مؤلفاتهم، مثل سيبويه الإمام (١٨٠هـ)، والمبرد (٢٨٦هـ)، وابن جنِّي (٣٩٢هـ)، وغيرهم.

أمّا عند المحدثين، فإنَّ الدراسات اللغوية المختلفة تكشف عن العناية التي نالتها المصادر، وأذكر منها علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

---

(١) ينظر بغية الوعاة (٢/ ١٦٤).

(٢) ينظر: معاجم الأبنية في اللغة العربية، د/ أحمد مختار عمر (ص٢٣).

- كتاب (أبنية المصادر في اللغة العربية والعبرية)، لحسين صلاح.

- كتاب (أبنية المصدر في الشعر الجاهلي)، لوسيمة عبدالمحسن المنصور - جامعة الكويت.

- كتاب (أبنية المصادر في سورتي البقرة وآل عمران)، لعبد الناصر بوعلي -رسالة ماجستير-.

- بحث (أبنية المصادر بين الوضع والاستعمال)، أ/ محمود الحسن - بحث ضمن مجلة مجمع اللغة العربية/ دمشق/ (المجلد (٨٠)/ الجزء (٢)/ ص٣٠٥ - ص٣٣٤)-.

- بحث (التشكيل الصوتي لبعض أبنية المصادر في العربية)، لزياد أبو سمور -بحث ضمن مجلة جامعة أم القرىٰ/ (عدد (٤)/ رجب ١٤٣١هـ/ ص٨٧ - ص١٣٨)-.

بالإضافة إلىٰ (كتاب (اللغة العربية معناها ومبناها)، لتمام حسان، فيما يتعلق بالنظام الصرفي حول طبيعة المصادر.

ولا زالت الكتب والأبحاث والرسائل الجامعية تتوالىٰ في هذا المجال، والقصد التنبيه علىٰ أهمية هذا المجال في الجانب التصريفي.

وبعد هذه الإطلالة، فإني قسمت مبحث المصادر علىٰ المطالب الآتية:

المطلب الأول
أصل المشتقات

المصدر يُعَدُّ في أقسام الكلام اسمًا؛ لذا وضعته في مبحث الأسماء، إلّا أنَّه يرتبط بالفعل لدلالته علىٰ الحدث، وتحمله الزمن المطلق -علىٰ خلاف في مسألة الزمنية-، فهو بذلك يتحمل مشاكل الاسم والفعل معًا؛ وربَّما هذا هو الذي حدا ببعض العلماء المحدثين إلىٰ محاولة إعادة النظر في تقسيم الكلام، زاعمين أنَّ في تقسيم القدامىٰ اضطرابًا وقصرًا؛ لكونهم اعتمدوا علىٰ المبنىٰ دون المعنىٰ[1]، فتصرفوا في التقسيم زيادة ونقصانًا، وقد سبق الإشارة إلىٰ أنَّ من الباحثين[2] من يرىٰ أنَّ ذلك لا يعدو أنْ يكون توسُّعًا في التقسيم، وهو الأقرب.

والخلاف في أصل الاشتقاق[3] بين نحاة البصرة والكوفة معروف ومشهور،

---

(١) ينظر: أبنية المصادر في سورتي البقرة وآل عمران، لعبد الناصر بوعلي، ماجستير المقدمة (صفحة ب).

(٢) ينظر: دروس في علم الصرف، د/ إبراهيم الشمسان (١/ ١٠)، وأبنية المصادر في سورتي البقرة وآل عمران، عبدالناصر بوعلي، ماجستير المقدمة (صفحة ب).

(٣) مسألة أصل الاشتقاق تبحث في التاريخ اللغوي للمفردات؛ لمعرفة نشأة اللغة وجذورها الأساسية، وتطور كلماتها، فبعض اللغات تعود إلىٰ جذور فعلية، كاللغات السامية، وهو رأي الكوفيين، وبعضها إلىٰ جذور اسمية، كلغة الآريين من الفرس، وهو رأي البصريين. ينظر: تاريخ اللغات السامية، د/ ولغنسون (ص١٤-١٥).

وفي كتبهم مسطور ومزبور، فالبصريون ذهبوا إلىٰ أصالة المصدر، والكوفيون ذهبوا إلىٰ أصالة الفعل، وذهب بعض النحاة[1] الىٰ أن المصدر أصل الفعل، والفعل أصل الوصف، ونقل أبوحيان في الارتشاف[2] عن بعض متأخري الأندلسيين القول بأن كلًّا من المصدر والفعل أصل بنفسه، وليس أحدهما مشتقًا من الآخر، في حين ذهب بعض علماء اللغة المحدثين[3] إلىٰ أن أصل الاشتقاق هو الجذر أو المادة (ف ع ل) وليس المصدر ولا الفعل، وزاد الأصوليون[4] (اسم المصدر) فجعلوه أصل الاشتقاق، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البَقَرَة: ١٤٨]، ومازال الخلاف حول أصل الاشتقاق مستمرًا إلىٰ يومنا هذا. قال أبو حيان: «وهذا الخلاف لا يجدي كبير منفعة؛ إذ ليس خلافًا راجعًا إلىٰ نطق، ولا إلىٰ اختلاف معنىٰ نسبي»[5]، ونصر هذا أحد المعاصرين[6] مؤكدًا «أنَّ المواصلة في بحث أيهما أصل للاشتقاق، ألمصدر أم الفعل؟ لا يؤدي إلىٰ فائدة، ولا طائل من ورائه، شأنه شأن أصل اللغة»[7]، وقد خالف بعض الباحثين المعاصرين[8]، وأوضح أن الخلاف في هذه المسألة معنويٌّ، له ثمرته وفائدته التي تظهر في أمر

---

(١) نُسِب إلىٰ أبي علي الفارسي، وعبدالقاهر الجرجاني، ينظر: التصريح للأزهري (١/ ٣٢٥)، ونسبه السيوطي إلىٰ بعض البصريين كما في همع الهوامع (٢/ ٩٥)، وذكره الشجري في أماليه (١/ ٢٩٣) بدون نسبة.

(٢) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب (٣/ ١٣٥٣).

(٣) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان (ص١٦٩)، واللغة العربية لغة العلوم والتقنية (ص٢٦٠)، وتطور الأبنية الصرفية ودورها في إغناء اللغة العربية. مجلة اللسان العربي (ع٤٤/ ص١٠٣).

(٤) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص٩٣).

(٥) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل (٧/ ١٣٤)، ونقله عنه السيوطيّ في همع الهوامع (٢/ ٩٥).

(٦) هو الباحث عبدالناصر بوعلي في مقدمة بحثه (أبنية المصادر في سورتي البقرة وآل عمران)، (ص ج).

(٧) المصدر السابق.

(٨) ينظر: أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص٥٨٣).

الاعتقاد، وهذا هو الذي يطمئن إليه الباحث، ويسعىٰ إلىٰ بيانه وإيضاحه في هذا البحث، والله الموفق والمعين.

وقد نوقشت أدلة هذه الأقوال والمذاهب في الكتب المطولة في النحو والصرف واللغة والأصول وغيرها، بما لا حاجة بنا إلىٰ ذكرها، ولكني أشير هنا إلىٰ أنّ هذه المسألة لها تعلق بمبحث أسماء الله وصفاته، ولها تأثير عقدي في اختيار أحد تلك الوجوه.

المطلب الثاني
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للمصادر

ويمكننا إيضاح أثر الاعتقاد في التوجيه الصرفي للمصادر في المسائل الآتية:

المسألة الأولىٰ: التصور العقدي

مذهب أكثر البصريين أن المصدر أصل، والفعل والوصف فرعان مشتقان منه؛ لأنهما يدلان علىٰ ما تضمنه من معنىٰ الحدث وزيادة الزمان والذات التي قام بها الفعل، وذلك شأن الفرع أن يدل علىٰ ما يدل عليه الأصل وزيادة، وهي فائدة الاشتقاق، ومذهب الكوفيين أن الفعل أصل، والمصدر مشتق منه؛ لأن المصدر مؤكِّد للفعل، والمؤكِّد قبل المؤكَّد، ولأن المصدر يعتل باعتلال الفعل ويصح بصحته، وذلك شأن الفروع أن تُحمل علىٰ الأصول[1]

والخلاف بين البصريين والكوفيين في أصل الاشتقاق له ثمرته العقدية، في مباحث عقدية، كالأسماء والصفات ومنها أفعال الله -جلّ في علاه-، ومسألة تسلسل الحوادث، ومسألة قدم العالم، وغيرها.

ويظهر الأثر العقدي في اختيار أحد وجوه الخلاف في أصل الاشتقاق، في مسألة أفعال الله -جلَّ في علاه-:

---

(١) ينظر: همع الهوامع (٢/ ٩٥).

هل هي «قديمة مطلقًا؛ فلا يصلح أن يكون المصدر أصلها؛ لأنه يفضي إلىٰ إثبات مادة سبقت الأفعال القديمة، أو علىٰ تقدير الفلاسفة أنه يلزم منه إثبات مادة سابقة للأفعال القديمة بما يفضي إلىٰ القول بقدم المخلوق حيث عدّوا اللغة مخلوقة، وعليه جعلوا كل ما أُخذ منها مخلوقًا بما في ذلك أسماء الله»(١)

وعلىٰ القول بالعكس، أي: إنَّ أصل الاشتقاق الفعل، تَرِدُ مسألة عقديَّة في تسمية الله -جلَّ في علاه-، هل يشتق لله أسماء من أفعاله؟

قال ابن القيم: «الفعل أوسع من الاسم ولهذا أطلق الله علىٰ نفسه أفعالًا لم يتسَمَّ فيها بأسماء الفاعل: كأراد، وشاء، وأحدث، ولم يسمَّ بالمريد، والشائي والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع، والفعال، والمتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها علىٰ نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء»(٢)

وما أنكره الإمام ابن القيم علىٰ من اشتق من الفعل أو من الصفة اسمًا -وهي التي وردت بصفة الاسم-، أنكره الغزالي والأصبهاني وغيرهم ممن كتب في الأسماء الحسنىٰ؛ وذلك أن مرجع ذلك كله التوقيف.

والله -سبحانه- يضلُّ من يشاء، فهل نسميه الضال؟ -تعالىٰ- وتنزه عن ذلك، ولا يقال: (الفاتن، والماكر، والمستهزئ) هكذا علىٰ وجه الإطلاق بدون قيد(٣)

وفي الجملة فإن «الاسم إذا أطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل، فيخبر به عنه فعلا ومصدرا، نحو السميع البصير القدير، يطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة، ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [المجادلة: ١]،

---

(١) أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص١٩٧).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٣٨٣)، وينظر: مختصر الصواعق المرسلة للموصلي (١/ ١٣٦)، و(٢/ ٣٠١، ٣٠٧).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد (١/ ١٦٣)، والمدارج (٣/ ٤١٥)، ولوامع الأنوار (١/ ١٢٥-١٢٦).

﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ [المرسلات: ٢٣]؛ هذا إن كان الفعل متعديا، فإن كان لازما لم يخبر عنه به نحو الحي، بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل، فلا يقال حَيِيَ»[١]

والمقصود: أن الأسماء المتعدية نثبتها أسماء لله -تعالىٰ-، ونثبت ما تضمنته من الصفات، ونثبت تعدي أثرها إلىٰ المعمول، ونخبر عن الله بالأفعال منها، فالسميع نثبته اسمًا لله -تعالىٰ-، كما نثبت ما تضمنه من صفة السمع، ونثبت أيضًا أنه يسمع السر والنجوىٰ، وقد قال -تعالىٰ-: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، وهكذا يقال في بقية أسماء الله المتعدية. أما الأسماء اللازمة، فإننا نثبتها أسماء لله -تعالىٰ-، ونثبت ما تضمنته من الصفات، ولا نخبر عنه بأفعالها، فالحي مثلًا نثبته اسمًا لله -تعالىٰ-، ونثبت ما تضمنه ودلَّ عليه من صفة الحياة، ولا يُطْلَقُ عليه فعل منه، فلا يقال: حَيِيَ.

ويؤكد الباحث هنا ضرورة تحرير المصطلحات المتداخلة بين علمي العقيدة والتصريف؛ حتىٰ لا يقع اللبس والإبهام، فتضِلّ أفهام، وتزِلّ أقدام، ولذا يجدر التنبيه علىٰ أمرين:

الأول: أنَّ الاشتقاق عند أهل العقائد -لاسيما أسماء الله الحسنىٰ-، ليس هو الاشتقاق عند أرباب التَّصريف من كل وجه، وإن كان بينهما التقاء في بعض الوجوه، كما أوضحه ابن القيم[٢]، وقد سبق ذكر كلامه.

الثاني: أنَّ مصطلح التَّعدي واللزوم عند بعض علماء العقائد -لاسيما أسماء الله الحسنىٰ- يختلف عن اصطلاح أهل النحو والصرف، فهو عند أهل العقائد أضيق مما هو عند أهل النحو والصرف، فالفعل قد يكون متعديًا عند النحاة والصرفيين، وليس كذلك في أفعال الله، فالمتعدي في أفعال الله: ما

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٧، ١٦٢)، وينظر: المدارج (١/ ٢٨)، وشرح القواعد المثلىٰ للبراك (ص٣٢-٣٣)، والمنهج الأسمىٰ شرح أسماء الله الحسنىٰ لمحمد الحمود النجدي (١/ ٤٧).

(٢) ينظر: البدائع (١/ ١٧، ١٦٢)، والمدارج (١/ ٥١ومابعد).

قام به -تعالىٰ- وتعدَّىٰ أثره إلىٰ المخلوق، كالخلق والإحسان والرزق ونحوها، فإذا قام الفعل به -تعالىٰ- وكان قاصرًا عليه لم يتجاوزه إلىٰ غيره، فلم يتعلق بالمخلوق، فهو فعل لازم، وإن كان عند النحاة متعديًا، كما في نحو: جاء وأتىٰ[(١)]

ويظهر الأثر العقدي -أيضًا- في مسألة أصل الاشتقاق:

هل الحدث المشتق من المصدر قائم بالذات، كما هو مذهب أهل السنة ومن وافقهم من أهل اللغة والفقه والأصول، أو قائم بالغير، كما هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم؟ وهي مسألة يشترك فيها المصدر واسم الفاعل المشتق منه -علىٰ مذهب البصريين كما سيأتي تقريره وتوضيحه إن شاء الله- في مبحث المشتقات.

يقول الإسنوي: «بل يجب بمقتضىٰ اللغة إطلاق ذلك المشتق علىٰ الذي قام به؛ لأنا استقرأنا[(٢)] اللغة فوجدنا الأمر كذلك، وخالفت المعتزلة في المسألتين فقالوا: الله -تبارك وتعالىٰ- يصدق عليه أنه متكلم والكلام المشتق منه لا يقوم به؛ لأن الكلام النفساني باطل، ولا كلام إلا الحروف والأصوات وهي مخلوقة، فلو قامت بذاته -تعالىٰ- لكانت ذاته -تعالىٰ- محلا للحوادث بل يخلق الله -تعالىٰ- ذلك الكلام في اللوح المحفوظ، أو في غيره من الأجسام كخلقه -تعالىٰ- إيّاه في الشجرة حين كلّم موسىٰ، وذلك الجسم لا يسمىٰ متكلِّما وإنْ قام به الكلام»[(٣)]

وسيأتي مزيد إيضاح لمسألة الأفعال في (فصل الأفعال) -إن شاء الله- من هذا البحث، والتوفيق والسداد من الله الهادي إلىٰ الرشاد.

---

(١) ينظر: المتعدي واللازم في أفعال الله -تعالىٰ- بين المفهوم العقدي، والمفهوم النحوي، لسليمان بن محمد الدبيخي، مجلة الدراسات الإسلامية (م٢٥/ع١/ص٥٩)، الرياض ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

(٢) أفاد أ.د/ عبدالله بابعير بأنَّ الصواب: اسقرينا، بالياء لا بالهمز، وأحال علىٰ التاج (٣٩/ ٢٩٥) -مادة (قرو)-.

(٣) نهاية السول شرح منهاج الوصول (ص١٠٢).

ويرىٰ الإسنوي في صفة علم الله أنَّها مسألة عقدية تتنزل علىٰ قول البصريين في الاشتقاق، فيقول: «دليلنا علىٰ امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه أن الأصل وهو المشتق منه، جزء من المشتق، فإن العالِم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم، فلا يصدق المشتق بدونه؛ لأن صدق المركب بدون جزئه محال، وهذا الدليل إنما يستقيم علىٰ رأي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه»(١)، ومقصود الإسنوي الرد علىٰ المعتزلة الذين يرون أن الحدث (المصدر) كالعلم والكلام مثلًا، لا يقوم بالله سبحانه، بل هي صفات منفصلة عنه، واعتقدوا ذلك فرارًا من حلول الحوادث بالله زعموا، فأثبتوا أسماء لله مجردة عن الصفات، فرد عليهم الإسنوي معتمدًا علىٰ التصريف، وقال بامتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه، وأنصف حينما قال: (وهذا الدليل إنما يستقيم علىٰ رأي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه). وهذه من مسائل الخلاف العقدي بين الأشاعرة والمعتزلة وأهل السنة.

والذي ينبغي التنبيه عليه أنَّ هذه المسألة تحتاج إلىٰ مزيد تحرير؛ إذ يشوبها شيء من التداخل والغموض.

المسألة الثانية: دلالة المصدر علىٰ اسم الفاعل(٢)

قال سيبويه -في سياق حديثه عن المصدر-: «ويقع علىٰ الفاعل، وذلك قولك: يومٌ غمٌّ، ورجلٌ نومٌ، إنما تريد النائم والغام»(٣)

وقد استدل ابن يعيش علىٰ ذلك «بقول الشاعر(٤) [من الطويل]:

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الوصول (ص٩٨).

(٢) ينظر: ظاهرة التبادل اللغوي بين المصدر واسمي الفاعل والمفعول، أ. م/ دفع الله عبدالله سليمان (ص١١٦-١١٧)، وهو بحث ضمن مجلة جامعة الملك سعود (١/ الآداب (١، ٢)/ من (ص١١٣-١٣٣)/ سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).

(٣) الكتاب (٤/٤٣).

(٤) الأبيات في خزانة الأدب بلا نسبة (٣/٤٥٩، ٤٦١)، وينظر: شرح شواهد المغني (١/١٦٨).

فإنْ تَرْفقِي يا هندُ فالرِّفْقُ أَيْمَنٌ ... وإنْ تَخرَقي يا هندُ فالخَرْقُ أَلأَمُ

فأنتِ الطَّلاقُ والطَّلاقُ عَزِيمةٌ[١] ... ثلاثًا ومَن يَخْرَقْ أَعَقُّ وأَظْلَمُ

فبينِي بها أنْ كنتِ غيرَ رَفِيقَةٍ ... فما لامْرِئٍ بعدَ الثلاث مُقَدَّمُ

فأَوْقع الطلاق موقعَ طالقٍ علىٰ ما ترىٰ»[٢]

واستطرد موضحًا الفرق بين قولهم: (أنت طلاق) بالمصدر، وقولهم: (أنت طالق) باسم الفاعل، فقال: «ومن ذلك مسائل الطلاق، إذا قال: «أنْتِ طالقٌ»؛ طلقت منه، وإن لم يَنْوِ؛ ولو أتىٰ بلفظ المصدر، فقال: «أنت طَلاقٌ»؛ لم يقع الطلاقُ إلّا بنيّته؛ لأنّه ليس بصريحٍ، إنّما هو كناية عن إرادة إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل، علىٰ حدِّ: ماء غَوْر، أي: غائر؛ ومنهم من يجعله صريحًا يقع به الطلاقُ من غير نيّةٍ، كاسم الفاعل، لكثرة إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل وكثرةِ استعماله في الطلاق»[٣]، ولهذه المسألة أثر عقدي يظهر في:

المسألة الثالثة: الأثر العقدي في دلالة المصدر علىٰ الفاعل

ويظهر الأثر العقدي في أسماء الله التي جاءت بصيغة المصدر كـ- (الحق، العدل، البر، السلام)، ونحوها، فقد زعمت بعض الفرق: «أن أسماء الله -تعالىٰ- لا يصح أن تكون مصادر؛ لأن أسماء المصادر لا تجري علىٰ الفاعلين إلا مجازا، فذهبوا إلىٰ إنكار بعض أسماء الله -تعالىٰ- بناء علىٰ تلك القواعد»[٤]، ومن هذا ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره، إذْ قال: «والاسم الثاني الحق: واختلفوا هل هو من أسماء الله -تعالىٰ-، فقيل: الحق مصدر. وهو نقيض الباطل، وأسماء المصادر لا تجري علىٰ الفاعلين إلا مجازا كقولنا فلان عدل ورجاء وغياث وكرم وفضل، ويمكن أن يقال: الحق هو الموجود وأحق

---

(١) في الخزانة (ألية).

(٢) شرح المفصل (١/ ٥٧-٥٨).

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص٣٤٩).

الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه لكونه واجبا لذاته، فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو هو»[1]، وقد تعقب بعضُ الباحثين[2] الرازيَّ في نقله السابق، وبيَّنَ فساده من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ (الحق) أخص من الموجود، فليس كل موجود يصح أن يكون حقًا، بل الحق يحمل من المعنىٰ بحسب السياق ومراد المتكلم، ومن الغلط اعتبار الحق بمعنىٰ معين ولشيء معين مطلقًا، بل الحقُّ أصل يدل علىٰ الثبوت والصحة، ومنه الحقيقة.

الوجه الثاني: أنَّ ما أورده الرازي لا يصلح أن يكون جوابًا عن تلك القاعدة التي قعدوها لنفي اسم الله (الحق) إذْ إنه لم يبين فسادها وإنما كل ما أفاده أن اسم الحق ثابت لله -تعالىٰ- من باب اللازم ليس غير.

---

(١) مفاتيح الغيب (١٣/ ١٧).

(٢) ينظر: أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص٣٥٠-٣٥١).

المطلب الثالث

تطبيقات على الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للمصادر

وفيه مسائل:

المسألة الأولىٰ: الخلاف في المصدر (دَفْع)، وفي قراءة (دفاع)

قال -تعالىٰ-: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال -أيضا- ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

قرأ نافع وأبو جعفر ويعقوب: ﴿وَلَوْلَا دِفَٰعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ﴾ بألف، وقرأ الباقون ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ﴾ بلا ألف[1]، مصدر من (دفع دفعًا) وحجتهم: أنَّ الله ﷻ لا مدافع له، وأنَّه هو المنفرد بالدفع من خلقه وكان أبو عمرو يقول (إنَّما الدِّفاع من النَّاس والدَّفع من الله)، وحجة نافع: أنَّ الدِّفاع مصدر من (دفع) كالكتاب من (كتب) كما قال: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ فالكتاب مصدر لـ (كتب) الذي

(١) ينظر: معاني القراءات للأزهري (١/ ٢١٥)، وحجة القراءات (ص١٤٠) ط/ مؤسسة الرسالة، والنشر في القراءات العشر (٢/ ٢٣٠)، والميسر في القراءات الأربع عشرة (ص٤١) وأضاف أنّ الحسن وافق المدنيين ويعقوب علىٰ قراءة (دفاع).

دلَّ عليه قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٢٣]؛ لأنَّ المعنىٰ: كتب هذا التحريم عليكم ويجوز أنْ يكون مصدرًا لـ (فاعلَ) تقول: (دافع الله عنك الشيء (يدافع) مدافعة ودفاعًا) والعرب تقول: أحسن الله عنك الدِّفاع، ومثل ذلك (عافاك الله) ومثل (فاعَلْتُ) للواحد كثير. قال الله: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [المنَافِقون: ٤][1]

قال محمد الحبش: «وثمرة الخلاف: جواز أن يقال: دفاع الله للناس؛ لوجود القراءة المتواترة، وإن هذا المعنىٰ مقرر في آيات أخرىٰ لم تستقل به هذه الآية وحدها، كما في قوله سبحانه: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التَّوبَة: ٣٠] و [المنَافِقون: ٤].

وقيل: إنَّ قراءة (دفاع) تأتي كالإذن بجواز إضافة ألف المفاعلة، لما حقُّه أنْ يصدر عن الذات الإلهية وحدها، وذلك علىٰ سبيل المشاكلة، والتنبيه إلىٰ فساد قصدهم، وبطلان سعيهم»[2]

قال الباحث: والمشاكلة نوع من فن البديع، وأوَّل من سمَّاها بهذا الاسم أبوعلي الفارسيّ[3]، كما نص عليه الدكتور أحمد مطلوب[4]، والمشاكلة مختلف فيها، هل هي حقيقة أو مجاز؟

---

(١) ينظر: سراج القاري لابن القاصح العذري (ص١٦٤)، ومعالم التنزيل (١/ ٣٠٧).

(٢) القراءات المتواترة وأثرها في اللغة والأحكام الشرعية والرسم القرآني، د/ محمد الحبش، المطلب الأول: الإلهيات: المسألة الرابعة، (ص١٦٠) -رسالة جامعية-.

(٣) وقد عدَّها بعض البلاغيين من المحاذاة، كالزركشي في البرهان (٣/ ٤٤٨، ٥٠٧)، والسجلماسي في المنزع البديع (ص٤٠٢)، وجعلها نوعا منه سماه: مزاوجة، وكذا سمّاها مزاوجة الرمّاني في النكت في إعجاز القرآن (ص٩٩) -ضمن ثلاث رسائل-، وجعلها ابن البناء في الروض المريع (ص١٦٤) من تجنيس المحاذاة، وسماها البقاعي في تفسيره نظم الدرر (٣/ ١١٦) و(١٤/ ١٧٨) بـ(المقابلة، والمساومة، والمقاسمة)، وابن الأثير في المثل السائر (٣/ ١٨٧) من مقابلة الشيء بمثله، وتبعه جماعة. ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص٥٣٦).

(٤) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية (٣/ ٢٥٨).

علىٰ ثلاثة أقوال:

الأول: أنها حقيقة.

والثاني: أنها مجاز.

والثالث: لا حقيقة ولا مجاز، وإنَّما هي واسطة بينهما.

والأظهر أنَّها من باب المجاز؛ ولذا وجد كثير من أرباب الفرق، وأهل الملل والنحل، وبعض علماء البلاغة والتفسير في فن المشاكلة وسيلة لصرف صفات الله عن ظاهرها، فوجهوا بعض آيات العقيدة توجيهًا يخدم مذاهبهم العقدية[1]

والذي يظهر للبحث أنَّ دفعه -سبحانه- أو دفاعه صفة من صفاته الفعلية الواقعة بمشيئته التابعة لحكمته -جلَّ في علاه-؛ ولذا لجأت الفرق التي تنفي الصفات الفعلية إلىٰ القول بالمشاكلة، أو القول بالمجاز، أو استعمال التأويلات.

وأوضح الرازي الأثر العقدي في اختيار أحد التوجيهين الصرفيين في الآية (الدفع، والدفاع)؛ ولكن علىٰ طريقة الأشاعرة، فقال: «وأمَّا من قرأ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الحج: ٣٨]، فوجه الإشكال فيه: أن المدافعة مفاعلة، وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعا لصاحبه ومانعا له من فعله، **وذلك من العبد في حق الله -تعالىٰ- محال،** وجوابه: أنَّ لأهل اللغة في لفظ دفاع قولين:

أحدهما: أنَّه مصدر لدفع، تقول: دفعته دفعا ودفاعا، كما تقول: كتبته كتبا وكتابا، قالوا: وفعال كثيرا يجيء مصدرا وعلىٰ هذا التأويل كان قوله: ولولا دفاع الله، معناه: ولولا دفع الله.

والقول الثاني: قول من جعل دفاع من دافَعَ، فالمعنىٰ أنَّه سبحانه إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين علىٰ أيدي أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات، فحسن الإخبار عنه

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص٥٣٦).

بلفظ المدافعة، كما قال: ﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المائدة: ٣٣]، و﴿شَآقُّواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأنفال: ١٣] ونظائره والله أعلم»[1]

وهنا يبرز السؤال المهم: هل المفاعلة علىٰ بابها وحقيقتها، أو إنَّها خارجة عنها؟ وهذا هو الإشكال الذي طرحه الرازي بقوله: الإشكال فيه أنَّ المدافعة مفاعلة، وهي عبارة عن كون كل واحد من المدافعين دافعًا لصاحبه ومانعًا له من فعله، **وذلك من العبد في حق الله -تعالىٰ- محال.**

والذي يمكن قوله: أنَّ المدافعة، والمحاربة، والمقاتلة، والمشاقَّة، والمحادَّة، ونحوها من الألفاظ القرآنية التي وردت بصيغ فيها ألف المفاعلة، التي تقتضي المفاعلة بين طرفين فأكثر، قد وردت في القرآن الكريم منسوبة إلىٰ الله -جلَّ في علاه-، ومن هنا اختلف المفسرون وأهل الفرق في حملها علىٰ الحقيقة، أو يسلَّط عليها التأويل، أو المشاكلة وادعاء المجاز، أو القول بالتخييل، وانطلق كل فريق من وجهته العقدية، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨].

والقاعدة المشهورة: أنَّه إذا أمكن حمل الكلام علىٰ الحقيقة فلا يعدل عنها إلىٰ غيرها من المجاز، أو الاستعارة، أو المشاكلة، ونحوها مما يصرف به الكلام عن ظاهره، فهل يمكن حمل الكلام في هذه الآيات علىٰ الحقيقة؟ هذا ما يودُّ البحث الإجابة عنه.

ظهر من كلام الرازي أن الدفع والدفاع من جهة المولىٰ -سبحانه- لا إشكال فيه، وإنما الإشكال من جهة المخلوق تجاه الله وذلك محال. وما هو محال عند الرازي، فإنه ليس محالًا عند الطبري؛ إذْ أوضح وجه القراءتين (بالدفع والدفاع)، فقال: «وأما القَرَأَةُ، فإنها اختلفت في قراءة قوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾، فقرَأَتْهُ جماعةٌ من القَرَأَةِ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ﴾ علىٰ وجه المصدر، من قول القائل: دفعَ الله عن خلقه فهو يدفع دفعًا. واحْتَجَّتْ

(١) مفاتيح الغيب (٦/ ٥١٨)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٢٩٢).

لاختيارها ذلك، بأنَّ الله -تعالىٰ ذكره- هو المتفرِّد بالدفع عن خلقه، ولا أحد يُدافعه فيغالبه.

وقَرَأَتْ ذلك جماعةٌ أُخَر من القَرَأَةِ: (ولولا دفاع الله الناس) علىٰ وجه المصدر، من قول القائل: دافع الله عن خلقه فهو يُدافع مدافعة ودفاعًا، واحْتَجَّتْ لاختيارها ذلك، بأن كثيرًا من خلقه يعادون أهل دين الله وولايته والمؤمنين به، فهو بمحاربتهم إياهم ومعادتهم لهم، لله مُدافعون بظنونهم، ومغالبون بجهلهم، والله مُدافعهم عن أوليائه وأهل طاعته والإيمان به»[1]، فتأمل قوله: (لله مُدافعون بظنونهم، ومغالبون بجهلهم، والله مُدافعهم عن أوليائه وأهل طاعته والإيمان به)، فالكافر بظنه وجهله مدافع لله علىٰ الحقيقة، ويؤكِّده قول فرعون: ﴿ذَرُونِيٓ أَقۡتُلۡ مُوسَىٰ وَلۡيَدۡعُ رَبَّهُۥٓ﴾ [غافر: ٢٦]، ففرعون مستعد أن يقاتل إله موسىٰ إذا استعان به موسىٰ ودعاه، وهذا القول من فرعون خرج علىٰ حقيقة ما يعتقده، ويزيد الأمر وضوحًا قوله -تعالىٰ- في الحديث القدسي: (**من عادىٰ لي وليًا، فقد آذنته بالحرب**)[2]، وفي رواية (**فقد بارزني بالحرب**)[3]، فسمّىٰ الله عدوَّ أوليائه محاربًا، ثمّ نحن ندعي أنه علىٰ المجاز، أليس الذي يسبُّ الله ورسوله، ويعادي أولياءه، مدافع ومحارب لله علىٰ الحقيقة أم علىٰ المجاز؟ وكما هو معلوم أن المجاز يصحُّ نفيه، فهل السابُّ ليس مدافعًا ولا محاربًا لله؟

والخلاصة أن المدافعة تنسب للمخلوق علىٰ الحقيقة بما يتناسب مع خلقته وضعفه واعتقاده، وتنسب إلىٰ الله حقيقة بما يتناسب مع عظمة الله وجلاله ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ومن هنا قال الطبري: «والقول في ذلك عندي: أنهما قراءتان قد قرأت بهما القَرَأَةُ، وجاءت بهما جماعة الأمة،

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٥/ ٣٧٦) ت/ شاكر.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع (٨/ ١٠٥/ ٦٥٠٢).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرىٰ، كتاب صلاة الاستسقاء، باب الخروج من المظالم والتقرب إلىٰ الله تعالىٰ بالصدقة والنوافل (٣/ ٤٨٢/ ٦٣٩٥).

وليس في القراءة بأحد الحرفين إحالةُ معنىٰ الآخر؛ وذلك أن من دافع غيره عن شيء فمدافعه عنه بشيء دافع. ومتىٰ امتنع المدفوع عن الاندفاع، فهو لمدافعه مدافع. ولا شك أن جالوت وجنوده كانوا بقتالهم طالوت وجنوده محاولين مغالبة حزب الله وجنده، وكان في محاولتهم ذلك محاولةُ مغالبة الله ودفاعه عما قد تضمن لهم من النُّصرة. وذلك هو معنىٰ مدافعة الله عن الذين دافع الله عنهم بمن قاتل جالوت وجنوده من أوليائه. فبيِّنٌ إذًا أن سَواءً قراءةُ من قرأ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾، وقراءة من قرأ: (ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض)، في التأويل والمعنىٰ»[1]، وهناك وجه في تخريج المدافعة بأنها بين المخلوقين وأنّ الله أدفعَ بعضَ المخلوقين ببعض، وهي سنة المدافعة الكونية.

قال سيبويه: «ومن هذا الباب: أَلزمتُ الناس بعضَهم بعضًا، وخَوّفتُ الناس ضعيفَهم قَوِيَّهم. فهذا معناه في الحديث المعنىٰ الذي في قولك: خاف الناس ضعيفهم قويهم، ولَزِمَ الناسُ بعضُهم بعضًا، فلما قلت: أزلمت وخوّفتُ صار مفعولا، وأجريتَ الثانى علىٰ ما جرىٰ عليه الأوّلُ وهو فاعلٌ، فصار فِعْلا تعدّىٰ إلىٰ مفعولينِ، وعلىٰ ذلك دَفعتُ الناس بعضَهم ببعضٍ، علىٰ قولك: دَفَعَ الناسُ بعضُهم بعضًا فجعلتَه مفعولا علىٰ حدّ ما جَعلتَ الذىٰ قبله ومثل ذلك: صَكَكتُ الحَجَرَيْنِ أَحَدَهما بالآخَر، علىٰ أنَّه مفعول، من أصْطَكَّ الحجرانِ أحدُهما بالآخَر. ومثل ذلك قوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾»[2]، وهذا وجه له حظٌّ من النَّظر، وبه يزول بعض الإشكالات، والله أعلم.

وهذه الآيات استدل بها المعتزلة القدرية والأشعرية الجبرية لكن من طرفٍ خفيٍّ، وتأبىٰ خبايا الصدور إلا أنْ تَظْهَر في زوايا السطور، وقد أفصح الرازي عن الأثر العقدي المخفي، فقال: «قال القاضي: هذه الآية من أقوىٰ ما يدل

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٥/ ٣٧٦) ت/ شاكر.

(٢) الكتاب لسيبويه (١/ ١٥٣-١٥٤)، وينظر: البحر المحيط في التفسير (٢/ ٥٩٥).

علىٰ بطلان الجبر؛ لأنَّه إذا كان الفساد من خلقه، فكيف يصلح أنْ يقول -تعالىٰ-: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾؟ ويجب ألَّا يكون -علىٰ قولهم- لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد؛ وذلك لأنّ -علىٰ قولهم- الفساد إنَّما لا يقع بسبب ألَّا يفعله الله -تعالىٰ- ولا يخلقه لا لأمر يرجع إلىٰ الناس.

والجواب: أنَّ الله تعالىٰ لما كان عالما بوقوع الفساد، فإذا صح مع ذلك العلم ألَّا يفعل الفساد، كان المعنىٰ أنَّه يصح من العبد أنْ يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد، فيلزم أنْ يكون قادرًا علىٰ الجمع بين النفي والإثبات وهو محال»[1]، ثم دلّل علىٰ قوله بتذييل الله الآية بقوله ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى﴾، فقال: «ومما يؤيد ذلك: قوله -تعالىٰ مستدركا- ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى﴾ بيَّنَ أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم، فلو كان دفع الفساد بهذا الطريق فعل العبد لكان الفضل للعبد؛ لأنه الدافع علىٰ قولهم، ولم يكن لله -تعالىٰ- علىٰ العالمين فضل سبب ذلك الدفع. فإن قالوا: نحمل هذا علىٰ البيان، والإرشاد. قلنا: كل ذلك قائم في حق الكفار، والفجار، ولم يحصل منهم دفاع»[2]

وتوضيح ذلك: أنَّ المعتزلة القدرية ينفون إرادة الله الكونية وقدرته علىٰ أفعال العباد، ويثبتون حرية الأفعال واستقلال العبد بها، أو بعبارة أخرىٰ بخلقها، ولذا قالوا: هذه الآية من أقوىٰ ما يدل علىٰ بطلان الجبر -يعنون الأشاعرة-؛ لأنه إذا كان الفساد من خلقه، فكيف يصلح أنْ يقول -تعالىٰ-: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾؟ ويجب ألَّا يكون -علىٰ قولهم- لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد.

---

(١) مفاتيح الغيب (٦/ ٥١٩-٥٢٠).

(٢) اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٢٩٥-٢٩٦).

وأما الأشاعرة فهم جبرية علىٰ نقيض المعتزلة القدرية، فإنهم يسلبون العباد الإرادة والقدرة، ويجعلون الفاعل الحقيقي هو الله؛ ولذا أجاب الرازي عن القاضي عبدالجبار المعتزلي بقوله: «والجواب: أنَّ الله -تعالىٰ- لمّا كان عالمًا بوقوع الفساد، فإذا صح مع ذلك العلم ألَّا يفعل الفساد، كان المعنىٰ أنَّه يصحّ من العبد أنْ يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجود الفساد، فيلزم أنْ يكون قادرا علىٰ الجمع بين النفي والإثبات وهو محال»[(١)]، وأضاف: «واحتجّ أصحابنا -يعني الأشاعرة- بهذه الآية علىٰ أنَّ الكلَّ بقضاء الله -تعالىٰ-، فقالوا: لو لم يكن فعل العبد خلقا لله -تعالىٰ-، لم يكن دفع المحقّين شرَّ المبطلين فضلًا من الله -تعالىٰ- علىٰ أهل الدنيا؛ لأنَّ المتولي لذلك الدفع إذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله -تعالىٰ- ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ عقيب قوله: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل علىٰ أنَّه -تعالىٰ- ذو فضل علىٰ العالمين بسبب ذلك الدفع، فدلّ هذا علىٰ أنَّ ذلك الدفع الذي هو فعلهم هو من خلق الله -تعالىٰ- ومن تقديره، فإنْ قالوا: يحمل هذا علىٰ البيان والإرشاد والأمر. قلنا: كل ذلك قائم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع، فعلمنا أنَّ فضل الله ونعمته علينا إنَّما كان بسبب نفس ذلك الدفع وذلك يوجب قولنا، والله أعلم»[(٢)]، وممّا يشكل علىٰ قول الأشاعرة الجبرية من الجانب التصريفي الدلالي: أنَّ صيغة (دفاع) علىٰ قراءة: (ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض) تحمل معنىٰ المفاعلة التي تقتضي وجود أكثر من طرف، فقد ذكر بعضهم المفاعلة من طرفين: الدافع والمدفوع، وذكر بعضهم أنها من ثلاثة أطراف: الدافع والمدفوع والمدفوع عنه، وبعضهم يقول: الدافع والمدفوع به والمدفوع عنه، فلو قلنا إن الله هو الفاعل الحقيقي، فيكون الله -تعالىٰ- هو الدافع والمدفوع، فأنَّىٰ تستقيم المفاعلة؟!، ولَمَا احتاجَ المفسرون

---

(١) مفاتيح الغيب (٦/ ٥١٩-٥٢٠).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٥١٩-٥٢٠)

أن يخوضوا في معرفة الدافع والمدفوع به والمدفوع عنه، ويغوصوا في الدلالات والمعاني اللطيفة، فقد ذكر بعض المفسِّرين[1] أنَّ الآية ذكرت: المدفوع، والمدفوع به، وأما المدفوع عنه، فغير مذكور، وهو يحتمل وجوها:

الأول: أن يكون المعنىٰ: ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض، فيكون الدافعون هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأئمة الذين يمنعون الناس عن الكفر بسبب البعض بإظهار الدلائل.

الثاني: دفع بعض الناس عن المعاصي، والمنكرات بسبب البعض، فيكون الدافعون هم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر.

الثالث: ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج، والمرج، وإثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض، فيكون الدافعون هم الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- ثم الأئمة والملائكة والدابون عن شرائعهم.

الرابع: ولولا دفع الله بالمؤمنين، والأبرار عن الكفار، والفجار، لفسدت الأرض ولهلكت بمن فيها.

الخامس: قال ابن عباس ومجاهد: ولولا دفع الله بجنود المسلمين؛ لغلب المشركون علىٰ الأرض، فقتلوا المؤمنين، وخربوا المساجد، والبلاد.

السادس: أن يحمل اللفظ علىٰ الكل؛ لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا، وهو دفع المفسدة، فإذا حملنا اللفظ عليه، دخلت الأقسام بأسرها فيه.

وهناك تعلّق عقدي آخر فيه دقّة وخفاء، أشار إليه النسفيَ في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥١]، فقال: فيه «دليل علىٰ المعتزلة في مسألة الأصلح»[2]، يعني تذييل الآية بقوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٢٩٣-٢٩٥).

(٢) مدارك التنزيل (١/ ٢٠٧).

﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾؛ إذْ «هذا احتراس، وهو حجة لأهل السنة؛ لأنَّ ما قبلها تضمّن أنّ الله -تعالىٰ- يذهب الفاسد بالصالح، فلو اقتصر عليه لأوهم وجوب مراعاة الأصلح علىٰ الله -تعالىٰ-، فبيَّن بهذه الآية أنَّ ذلك محض تفضل من الله -تعالىٰ- ولا يجب عليه شيء»(١)، فانظر إلىٰ هذه الاستنباطات الدقيقة الخفية لتدرك المنطلقات العقدية وأثرها في الحجج والجدال.

المسألة الثانية: الخلاف في الرؤيا

قال -تعالىٰ-: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَـٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠].

اختلف في توجيه الرؤيا في هذه الآية، هل هي مصدر من (رأىٰ) البصريَّة، أو مصدر من (رأىٰ) المناميَّة؟

هذه المسألة في الأصل فقهية، ولكنها تدخل في الاعتقاد عندما تجد من الفرق من ينكر الإسراء والمعراج بالروح والجسد في اليقظة، ولا يكون منطلقه النَّصوص الشرعية، أو النَّظر في النُّصوص الشَّرعية صحةً وضعفًا وفهمًا واستنباطًا، وإنَّما ينطلق من منطلق عقلي أو عقدي، ولذا كانت هذه المسألة من المسائل الفقهية العقدية، مثلها مثل ترك الصلاة، ومنع الزكاة، والمسح علىٰ الخفين، ونحوها من مسائل الفقه التي تذكر في كتب الاعتقاد؛ لوجود الفرق المنكرة لذلك والمخالفة في ذلك، وهذه المسألة منها، وقد اعتمدت الفرق المنكرة والمخالفة علىٰ التوجيه الصرفي، وتوضيح ذلك: أنَّ من اعتقد أنَّ الرسول ﷺ أسري وعرج به يقظة لا منامًا، روحًا وجسدًا، حمل الرؤيا علىٰ أنها مصدر لرأىٰ البصرية، ومن اعتقد أن الإسراء والمعراج كان في المنام لا في اليقظة، جعل الرؤيا مصدرًا لرأىٰ المنامية الحُلمية، واحتجوا بأن مصدر رأىٰ البصرية هو (الرؤية) لا (الرؤيا)، وقالوا: نصَّ طائفة علىٰ عدم جواز استعمال (الرؤيا) لما يرىٰ في اليقظة.

---

(١) تفسير ابن عرفة (٢/ ٧١٣).

قال ابن جني -شارحًا ومفسرًا قول المتنبي في بدر بن عمّار-:

«مضىٰ اللَّيْل وَالْفضل الَّذِي لَك لَا يمْضِي ورؤياك أحلىٰ فِي الْعُيُون من الغمض[1]

فأمّا (الرؤيا) في العين فلا أعرفها، وإن كانت قد جاءت فشاذة» »[2]

أما الحريريُّ (٥١٦هـ)، فقد وهَّم المتنبي في هذا البيت، ووهَّم من قال: «سررت برؤياك»، وقال: «والصحيح أن يقال: سررت برؤيتك؛ لأن العرب تجعل الرؤية لما يرىٰ في اليقظة، والرؤيا لما يرىٰ في المنام»[3]، واعترضه ابن هشام، بأنّ الرؤيا لا تختصُّ بمصدر الحلمية بل تقع مصدرًا للبصرية، واستدلّ بالآية، وبتفسير ابن عباس لها بأنها رؤيا عين[4]

ومن المعاصرين السيد محمد رشيد رضا، إذْ ذهب إلىٰ إنكار مجيء (الرؤيا) بمعنىٰ (الرؤية)، وقال: «وتأويل بعض الناس الرؤيا المنامية، بالرؤية اليقظية بعيد بل ممنوع»[5]

وقد ردَّ أصحاب القول الأول علىٰ هذا، بأنَّه لو كان منامًا لما كان فيه فتنة[6]، وقالوا: إنَّها رؤيا يقظة، وهي ما رآه النبي ﷺ ليلة أسري به[7]، وهو قول ابن عباس في رواية عكرمة عنه، وقول سعيد بن جبير وأبي مالك وإبراهيم

---

(١) البيت من الطويل في ديوان المتنبي، الشرح المنسوب للعكبري (٢/ ٢١٩).

(٢) الفسر. لابن جني (٢/ ٣١٣).

(٣) درة الغوَّاص في أوهام الخواص (ص١١٦-١١٧).

(٤) ينظر: أوضح المسالك (٢/ ٥٠).

(٥) ليلة المعراج. مجلة المنار. (المجلد الأول ٣٩/ ٧٧١)، وينظر منهجه في تفسير المعجزات وخوارق العادة في: اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (٢/ ٨٠٧).

(٦) ينظر: جامع البيان (١٧/ ٣٥٠-٣٥١، ٤٨٠-٤٨٤)، والمحرر الوجيز (٣/ ٤٦٧)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١٨٣).

(٧) ينظر: جامع البيان (١٥/ ٤٨٣)، وإعراب القرآن للنحاس (٢/ ٢٧٧)، والكشاف (٢/ ٦٧٦)، وأكثر أهل التفسير يذكرون ذلك.

والسدي ومجاهد وقتادة والحسن والضحاك وابن زيد وابن جريج[١]، بل هو رأي جمهور المفسرين[٢]، وهذا القول اختيار الفراء[٣] وابن قتيبة[٤]، وعن ابن عباس ﵄: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]، قال: «هي رؤيا عَينٍ أُرِيَها رسولُ الله ﷺ ليلةَ أُسْريَ به»[٥]

وقالوا: إن (الرؤيا) قد تستعمل مصدرًا لـ (رأىٰ) البصرية[٦]، شاهد ذلك قول الراعي[٧]:

فكَبَّر للرُّؤيا وهشَّ فؤادُهُ وبشَّر نَفْسًا كان قبْلُ يلومُها

ويؤيد هذا قوله: ﴿ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ﴾، فإنه وصف للرؤيا ليعلم أنها رؤيا عين[٨]

قال ابن الأنباري: «لا فرق بين أن يقول القائل: رأيت فلانًا رؤية، ورأيته رؤيا، إلا أن الرؤية يقل استعمالها في المنام، والرؤيا يكثر استعمالها في المنام، ويجوز كل واحد منهما في المعنيين»[٩]، ونقل الشهاب الخفاجي عن السهيلي أنه ورد في كلام العرب مجيء الرؤيا بمعنىٰ الرؤية، وأنه كالقُربىٰ والقُرْبة[١٠]، وقال

---

(١) ينظر: التفسير البسيط، للواحدي (١٣/ ٣٧٨)، وزاد المسير (٥/ ٥٣).

(٢) حكاه عن الجمهور البغوي في معالم التنزيل (٥/ ٥٨)، وابن عطية في المحرر الوجيز (٣/ ٤٦٧)، والرازي في مفاتيح الغيب (٢٠/ ٣٦١).

(٣) ينظر: معاني القرآن، للفراء (٢/ ١٢٦).

(٤) ينظر: الغريب، لابن قتيبة (ص٢٥٨).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج (٥/ ٥٤/ ٣٨٨٨)، وكتاب تفسير القرآن، باب وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس (٦/ ٨٦/ ٤٧١٦)، وكتاب القدر، باب وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس (٨/ ١٢٥/ ٦٦١٣).

(٦) اللسان (١٤/ ٢٩٧) مادة (رأي).

(٧) البيت من الطويل، منسوب للراعي/ ينظر: تهذيب اللغة (٥/ ٢٢٨) مادة (هش)، والروض الأنف، للسهيلي (٣/ ٤١٦)، واللسان (١٤/ ٢٩٧) مادة (رأي)علىٰ تفاوت يسير في الألفاظ.

(٨) ينظر: التحرير والتنوير (١٥/ ١٤٦).

(٩) زاد المسير (٥/ ٥٣).

(١٠) ينظر: حاشية الشهاب (٦/ ٤٤).

الرازي: «قال الأكثرون: لا فرق بين الرؤية والرؤيا في اللغة، يقال رأيت بعيني رؤية ورؤيا»[1]

وَوُجِّهَ التعبيرُ بـ(الرؤيا) عن (الرؤية) بأنها سميت (رؤيا) علىٰ قول المكذبين، إذْ قالوا: لعلها رؤيا رأيتها، وخيال خُيِّل إليك، استبعادًا منهم، فسمَّاها الله بتسميتهم، كما سمَّىٰ أشياء بأسمائها عند الكفَّار، كقوله -تعالىٰ-: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩][2]، أو أنَّها سميت (رؤيا) لوقوع الإسراء بالليل، وسرعة انقضائه، وخرقه للعادة، فكأنه منام[3]

وهناك أقوال أُخَرُ في تفسير الآية تنظر في مظانها.

والذي يترجح لدىٰ البحث أنَّ الإسراء والمعراج كان يقظة بالروح والجسد، لثبوت استعمال (الرؤيا) مصدرًا لـ (رأىٰ) البصرية، وصحة أدلة القائلين به، والله أعلم.

---

(١) مفاتيح الغيب (٢٠/ ٣٦١).

(٢) ينظر: الكشاف (٢/ ٦٧٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٧/ ٧٤)، وحاشية الشهاب علىٰ البيضاوي (٦/ ٤٤).

المبحث الثالث
المشتقَّات

تبحث دلالة المشتقَّات في أكثر من علم، فهي موضوع يبحث في الفلسفة الإسلامية -إن صح التعبير-، وعلم الكلام، والمنطق، وأصول الدين، والفقه وأصوله، وتفسير القرآن وعلومه، والبلاغة، والنحو، والصرف، وغيرها، ويهمنا في بحثنا معرفة العلاقة الدلالية بين علم العقيدة والصرف، ومدىٰ تأثير العقائد في اختيار الوجوه الصرفية بما يتناسب وتلك العقائد، لاسيما في باب المشتقات الذي يُعَدُّ مرتعًا خصبًا للأثر العقدي في التوجيه الصرفي، وقد قسَّمت هذا المبحث علىٰ المطالب الآتية:

المطلب الأول
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم الفاعل

اسم الفاعل تسمية بصرية، والكوفيون يسمونه الفعل الدائم، وكان أول من سمّاه بالفعل الفرّاء(١)، ثم تبعه الكوفيون فيما بعد.

قال سيبويه: «وأجروا اسمَ الفاعل، إذا أرادوا أن يبالِغوا فىٰ الأمر، مُجراه إذا كان علىٰ بناء فاعلٍ، لأنّه يريد به ما أراد بفاعل من إيقاع الفعل»(٢)، ومعناه عند سيبويه أوسع فهو يشمل المبالغة والصفة المشبهة.

وحُدَّ اسمُ الفاعل بحدود، من أفضلها حدُّ ابن الحاجب الذي عرَّفه بقوله: «ما اشتق من فعل لمن قام به بمعنىٰ الحدوث وصيغته من الثلاثي المجرد علىٰ فاعل ومن غير الثلاثي علىٰ صيغة المضارع بميم مضمومة وكسر ما قبل الآخر»(٣)

واسم الفاعل يُعدُّ من أكثر الأبنية الصرفية إثارةً لاختلاف النحاة؛ ومرَدُّ ذلك ما لاحظه النُّحاة من شبه تركيبيّ ودلاليّ بينه وبين صيغة الفعل المضارع، فكثُرت اجتهاداتهم في ما يتعلّق بدلالة اسم الفاعل علىٰ الحدث مقترنًا بزمن تارة، وغير

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٧٩)، (٣/ ١٠٥).

(٢) الكتاب لسيبويه (١/ ١١٠).

(٣) الكافية في النحو (ص٤٠-٤١).

مقترن به تارة أخرىٰ، وإذا كان مقترنًا بزمن، فهل يختص بزمن ما، أو إنَّه يستغرق الأزمنة الثلاثة؟

وينبني علىٰ هذا الاختلاف جملة من القضايا التّركيبيّة والدلاليّة، منها: ما نقله ياقوت الحموي من حديث المرزباني «عمّن سمع الكسائي يقول: اجتمعتُ وأبو يوسف القاضي عند هارون الرشيد، فجعل أبو يوسف يذمّ النحو، ويقول: ما النحو؟ فقلتُ -وأردتُ أن أُعلّمه فضل النحو-: ما تقول في رجل قال لرجل: أنا قاتِلُ غُلامِكَ، وقال له آخر: أنا قاتِلٌ غُلامَكَ، أيُّهما كنتَ تأخُذُ به؟ قال آخذهما جميعًا، فقال له هارون: أخطأتَ، وكان له عِلْمٌ بالعربية، فاستحيا، وقال كيف ذاك؟ فقال: الذي يُؤخذ بقتل الغلام الذي قال: أنا قاتِلُ غلامِكَ بالإضافة، فأما الذي قال: أنا قاتِلٌ غُلامَكَ -بلا إضافة- فإنه لا يُؤْخَذ؛ لأنه مستقبل لم يكن بعد، كما قال الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، فلولا أنّ التنوين مستقبل ما جاز فيه غدا»[(١)]

وممّا يعزِّزُ ذلك: ما نقله الإسنوي في الكوكب الدري: «إذا قال شخص: أنا قاتِلُ زَيْدٍ، ثم وجدنا زيدًا ميتًا واحتمل أن يكون قد مات قبل كلامه وأن يكون بعده؛ فإن نوّنه ونصب به ما بعده لم يكن ذلك إقرارًا، لأن اللفظ لا يقتضي وقوعه لكن جزم القاضي حسين في فتاويه: إذا جُرَّ كان إقرارًا بخلاف ما لو نُصب»[(٢)]

---

(١) معجم الأدباء (٤/ ١٧٤١-١٧٤٢)، وعنه السيوطي في الأشباه والنظائر (٦/ ٢١١)، وعن السيوطي نقله الدكتور عيسىٰ شحاته في جمعه لمعاني القرآن للكسائي (ص١٨٥)، ط/ دار قباء - القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

قال الباحث -عفا الله عنه-: وفي عزوه هذه القصة إلىٰ معاني القرآن للكسائي نظر، فلا يمكن الجزم بذلك إذا لم يصرّح بذلك الكسائي، أو من نقل عن الكسائي، أو يصرح بذلك أحد الأئمة؛ إذ قد تكون في بعض كتبه الأخرىٰ، ومجرد الاستدلال بالآية غير كاف بالجزم بهذا العزو، والله أعلم.

(٢) الكوكب الدري (ص٢٤٣).

وهذه المسألة من المسائل المشتركة بين النحو والصرف والمعاني والفقه والعقيدة، وهي تدل علىٰ ترابط العلوم، وقد ناقش بعض الباحثين الدلالة الزمنية لاسم الفاعل، ومنها نص الكسائي وأطال في ذلك[١]، ولقد كان بعض النحاة والأصوليين واعيًا بدلالة هذا الاختلاف، الذي تعكسه الشواهد، فهم يمايزون بين طبقتين من التراكيب: تركيب متحقِّق، وآخر محتمل[٢]، وقد أشار الأخفش إلىٰ هذه المسألة بقوله: «وإنما يضاف إذا كان قد وقع الفعل، تقول: «هم ضاربو أبيك إذا كانوا قد ضربوه. وإذا كانوا في حال الضرب، أو لم يضربوا، قلت: «هم ضاربون أخاك، إلا أنَّ العرب قد تستثقل النون فتحذفها في معنىٰ إثباتها، وهو نحو: ﴿مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]، ومثل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، ولم تذق بعد»[٣]

فالنَّحويون متَّفقون تقريبًا علىٰ دلالة اسم الفاعل والأسماء المشتقة علىٰ: (حدث، وذات، ونسبة بينهما)[٤]، وهذا هو مكمن اختلاف الفِرَق عقديًّا، ويمكن توضيحه من خلال جملة من المسائل:

المسألة الأولىٰ: اسم الفاعل بين الحقيقة والمجاز

لقد لجأ كثير من الفرق إلىٰ القول بأن اسم الفاعل من حيث الوضع مجازي وليس بحقيقي؛ ولذا تسنىٰ لهم تحريف الآيات القرآنية التي اشتملت علىٰ اسم فاعلٍ مضافٍ إلىٰ الذات الإلهية، وخالفوا بذلك أهل السنة والجماعة القائلين بالحقيقة، وهاك بعض الأمثلة تدلِّلُ علىٰ ذلك:

---

(١) ينظر: اسم الفاعل بين الإعمال والإهمال في القراءات القرآنية، د/ نوفل علي مجيد الراوي، وهو بحث ضمن مجلة آداب الرافدين/ ع (٤٩)/ سنة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(٢) ينظر: تحرير اسم الفاعل من مزاعم المُجاراة، د/ حامد علي أبو صعيليك (ص١٣٥)، بحث ضمن مجلة مجمع اللغة العربية الأردني/ ع (٧٨)/ من (ص١١٩-١٥٨).

(٣) معاني القرآن، الأخفش (١/ ٨٩).

(٤) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١١٨).

قال الزمخشري في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَٱللَّهُ مُحِيطٌ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩]: «وإحاطة اللَّه بالكافرين مجاز. والمعنىٰ أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة»[١]، فقد أخرج اسم الفاعل (محيط) عن دلالته الحقيقية، وزعم أنه مجاز علىٰ سبيل الاستعارة التبعيَّة أو التمثيليَّة[٢]

وقال الزمخشري -أيضًا- عند قوله -تعالىٰ- ﴿قَالَ كَلَّا ۖ فَٱذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ ۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء: ١٥]: «وقوله مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ من مجاز الكلام، يريد: أنا لكما ولعدوّكما كالناصر الظهير لكما عليه إذا حضر واستمع ما يجرىٰ بينكما وبينه. فأظهركما وأغلبكما وأكسر شوكته عنكما وأنكسه فإن قلت: لَمَ جعلت مُسْتَمِعُونَ قرينة مَعَكُمْ في كونه من باب المجاز، والله -تعالىٰ- يوصف علىٰ الحقيقة بأنه سميع وسامع؟ قلت: ولكن لا يوصف بالمستمع علىٰ الحقيقة، لأنّ الاستماع جار مجرىٰ الإصغاء، والاستماع من السمع بمنزلة النظر من الرؤية»[٣]

والذي يراه البحث أن اسم الفاعل (محيط) لا يخرج عن الحقيقة، فالله جل في علاه محيط بعباده إحاطة حقيقيَّة تليق بجلاله وعظيم سلطانه، وليس في الحمل علىٰ الحقيقة أي مانع أو محذور، وكذا اسم الفاعل (مستمع) غير أنَّ الفِرَقَ تقرأُ النصَّ القرآني قراءة تأويليَّة خاضعة للفكرة الكلاميَّة، وواقعة تحت أسر التصوُّرات العقديَّة والاتجاهات الفكريَّة.

المسألة الثانية: اسم الفاعل من حيث البساطة والتركيب

وهذه مسألة مهمَّة ينبغي إيضاحها، فأقول:

سبق نقل الاتفاق بين أهل النحو والصرف علىٰ أنَّ دلالة اسم الفاعل

---

(١) الكشاف (١/ ٨٥).

(٢) ينظر: المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة (ص١٠٦، ١١٩).

(٣) الكشاف (٣/ ٣٠٣-٣٠٤).

والمشتقات مركبة من (ذات، وحدث، ونسبة بينهما) علىٰ تفاصيل لهم في ذلك، ولكن هل الحدث قائم بالذات، أو هو قائم بغيرها؟

فالأشاعرة ذهبوا إلىٰ القول الأول في اسم الفاعل من الكلام، والمعتزلة اختاروا الثاني، وتوسَّط أهل السنة والجماعة، وهذه المسألة وإن أخذت طابعًا لغويًا في حوار المتنازِعِين، فإنَّها من شؤون علم الكلام ومسائله العظام، وعليها ينبني اختلاف عقدي مشهور:

فإذا قيل: إنّ الله -تعالىٰ- (متكلِّم)، قال الأشاعرة: إنَّ الحدث (الكلام) قائم بذاته؛ لأنَّ الكلام عندهم نفسيّ، ووافقهم أهل السنة والحديث في قيام (الكلام) (المشتق منه) بالمتكلِّم (المشتق)، وخالفوهم في الكلام النفسيّ، وقالوا بأنَّه بدعة في اللغة والعقيدة، وقال المعتزلة: إنّ (كلامه) قائم بجسم آخر، وهو الشجرة التي كلَّمت موسىٰ؛ لأنَّ الكلام عندهم حروف وأصوات لا يمكن قيامها بذاته -تعالىٰ-؛ ولذلك ينكرون ما يدَّعيه الأشاعرة من الكلام النفسي، وأهل السنة وافقوا المعتزلة في إنكار بدعة الكلام النفسي التي هي من مفردات المذهب الكلابي والأشعري، ووافقوهم بأنَّ الكلام مركب من حروف وأصوات، غير أنَّهم خالفوا المعتزلة في أنَّ هذه الحروف والأصوات من الله غير مخلوقة كذاته -تعالىٰ-، وأنَّ كلامه -تعالىٰ- قائم بذاته، وقد سبق في الفصل الأول من هذا البحث مناقشة ذلك بشيء من التأصيل والتدليل بما يغني عن الإعادة والتطويل.

وأوضح أحد الباحثين المعاصرين[1] أنَّ النظرة العقدية للمشتقات ومنها اسم الفاعل تختلف عن النظرة اللغوية، ومثل بالفعل اللازم (قام) و(قعد)، وأنَّه عند صياغة اسم الفاعل منهما، يقال: (قائم) و(قاعد)، فتجد أنَّ القيام والقعود حدثان قائمان بذات الفاعل، ولكن حين نريد صياغة اسم الفاعل من هذه الأفعال بعد تعديتها لتصبح (أقامَهُ) و(أقعدَهُ)، فإنك تقول في صياغة اسم الفاعل منهما: (مُقِيم) و(مُقعِد)، فتجد أنَّ حدثي القيام والقعود قائمان بغير ذات الفاعل، مع أنَّ

---

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١١٨-١١٩).

اللغة لم تتصرف في مادة (الحدث)؛ لأنَّ معنىٰ القيام والقعود في كلٍّ من (قائم وقاعد) و(مُقِيم ومُقعِد) معنىٰ واحد.

وأردف قائلًا: «والسرُّ في ذلك: أنَّ البحث اللغوي ينظر المسألة من زاوية نسبة الحدث للفاعل، فـ (قائم وقاعد ومقيم ومقعد) كلّها أحداث منسوبة للفاعل، بمعنىٰ: أنها (صادرة عنه)، سواء كان صدورها علىٰ نحو (الحلول) بذات الفاعل، أم (الحلول) بذات أخرىٰ غيره، أمَّا علم الكلام [يعني: الاعتقاد]، فإنَّه ينظر المسألة من زاوية (حلول) الصفة بالموصوف، وهي مسألة أجنبية عن النسبة، وعن البحث اللغوي عامة»(١)

والباحث -هدانا الله وإيَّاه- بكلامه هذا يقعِّد لأهل الاعتزال والعقيدة المعتزليَّة في مسألة المتكلِّم؛ إذْ يجيز المعتزلة أن يقوم الكلام بغير المتكلِّم -كما سبق تقريره عنهم-، وتقعيده اللغوي هنا غير صحيح، بل هو شاذ؛ إذ اسما الفاعل (قائم ومقيم) لا يتَّحدان في الاشتقاق لا لفظًا ولا معنًى، فاسم الفاعل (قائم) مشتق من القيام وفعله (قام)، واسم الفاعل (مقيم) مشتق من الإقامة وفعله (أقام)، فلم يتحدا لفظًا، ومن حيث المعنىٰ: فالحدث من قائم هو القيام، في حين أنَّ الحدث من مقيم هو الإقامة، لا القيام كما زعم الباحث، وبين المعنيين فرق واضح؛ إذْ يتصور في اسم الفاعل مقيم أن يأتي بحدث الإقامة وهو جالس، فيأمر غيره بالقيام وهو جالس، فيمتثل الآخر له فيأتي بحدث القيام فيقوم، وحينئذٍ يكون المقيم قد أقام غيره مع كونه جالسًا لا قائمًا، ولا يتصور ذلك في اسم الفاعل قائم، بالإضافة إلىٰ أنَّه «لا يعقل في لغة أحد -لا لغة الرسل ولا غيرهم- ولا في عقل أحد أنَّ المتكلِّم يكون متكلما بكلام لم يقم به قط بل هو بائن عنه أحدثه في غيره»(٢)، وهذا من الشذوذ اللغوي الذي حاول الباحث تبريره من حيث اللغة فأخطأ، والله أعلم، وقد عُدَّ هذا من شذوذ المعتزلة الذي شذُّوا به

---

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١١٨-١١٩).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٧٣).

عن سائر الطوائف، وفارقوا به أهل اللغة والتصريف؛ لأنهم «فسَّروا المتكلِّم في اللغة بمعنىٰ لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم؛ لا حقيقةً ولا مجازًا»[1]، ولا عرفًا[2]

وذكر الباحث في موضع آخر من كتابه فرقًا في (المشتق) بين الفلاسفة الإلهيين وأهل اللغة، فقال: -ناقلًا عن الأصفهاني في كتابه (نهاية الدراية)-: «إنَّ المشتق عند الإلهيين: كل ما يحمل علىٰ غيره بالتواطؤ من دون اشتقاق لغوي، ولا إضافة كلمة (ذي)[3]، والمبدأ ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع، ولا يخفىٰ أنَّ مثل هذا (المشتق) يصدق علىٰ حقيقة البياض المأخوذ لا بشرط، فلا مانع من دعوىٰ الاتحاد بين هذا المشتق ومبدئه، لا المشتقات اللغوية والعرفية»[4]

وختم الباحث كلامه بأنَّ للفلاسفة اصطلاحًا خاصًّا بهم فيما يسمونه (المشتق) لا يراعون به قواعد الاشتقاق اللغوي عند أهل النحو والصرف[5]

إلَّا أنَّه غفل عن تقريره أو نسي، فأثبت أنَّ بعض الفرق الكلاميَّة أهملت ذلكم الفرق -مع قولهم بالحمل، والمبدأ بالذات- واعتمدوا علىٰ الاشتقاق

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٢٩-٣٠).

(٢) ينظر: شرح العقائد العضدية، للدَّواني (٢/ ٢٣٢) بحاشية الكلنبوي، وحواشٍ أُخَر.

(٣) ذكر في الحاشية أنَّ المنطقيين قد يقولون: (الضحك خاصة الإنسان)، وهو محمول عليه، لكنهم عند تركيب القضية الحملية لا يستطيعون أنْ يقولوا: (الإنسان ضَحِكٌ)، فيضطرون لطريقين:
١- أنْ يستعينوا بالاشتقاق اللغوي، فيأخذوا من كلمة (ضحك) كلمة (ضاحك)، ليصبح حملها: (الإنسان ضاحك)، ويسمّون ذلك: (حمل مواطأة)، أو (حمل هو هو).
٢- أنْ يضيفوا إلىٰ كلمة (ضحك) كلمة (ذو)، فيقولوا: (الإنسان ذو ضحك)، ويسمّون ذلك: (حمل ذو هو)، وهذا ما يقصده بقوله: «من دون اشتقاق لغوي، ولا إضافة كلمة ذي»- البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٣٩-١٤٠).

(٤) البحث النحوي عند الأصوليين (ص١١٨-١١٩) وأحال إلىٰ نهاية الدراية (١/ ١٣٥-١٣٦) ولم أعثر عليه.

(٥) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١١٨-١١٩).

اللغوي، فقال: «على أنَّ الأشاعرة حين يشترطون في الاشتقاق قيام المبدأ بالذات، ويعطون لاشتراطهم هذا صبغته اللغوية، فيستدلون باستقراء اللغة[1]، مع أنَّه استقراء ينكره حتىٰ الأشاعرة أنفسهم كما صرَّح بذلك الرازي في المحصول[2]»[3]

والذي يظهر وجود الترابط العقدي اللغوي، ومما يؤكد ذلك قول الفتوحي في شرح الكوكب المنير: «وأمَّا أهل السنة فيعللون العالم بوجود علم قديم قائم بذاته، وكذا في الباقي، وكل اسم معنىٰ قائم بمحل يجب أن يشتق لمحله منه أي من ذلك المعنىٰ اسم فاعل.

وهذه المسألة من أصول حجج السلف والأئمة، فإنَّه من المعلوم في فطر الخلق: أنَّ الصفة إذا قامت بمحل اتصف بها ذلك المحل لا غيره، فإذا قام العلم بمحل كان هو العالم به لا غيره، وكذلك إذا قامت القدرة أو الحياة أو غير ذلك من الصفات، ولا خلاف في ذلك بين أهل السنة، وخالف في ذلك المعتزلة، فسموا الله -تعالىٰ- متكلما بكلام خَلَقَهُ في جسم، ولم يسمُّوا ذلك الجسم متكلِّما»[4]

ثم ذكر أنَّ: «دليل أهل السنة: الاستقراء، فإنَّ لغة العرب استقرئت فلم يوجد فيها اسم فاعل مطلق علىٰ شيء إلا والمعنىٰ المشتق منه قائم به، وهو يفيد القطع بذلك»[5]

فأنت ترىٰ أنَّ بعض الفرق الكلامية تتخذ التصريف وليجةً لإثبات المذاهب العقدية، أو توجيهها صوب الانتصار لها.

---

(١) ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (ص١٠٢).

(٢) ينظر: المحصول (ص٢٥٠)، وحاشية البناني علىٰ جمع الجوامع (١/ ٢٠٨).

(٣) البحث النحوي عند الأصوليين (ص١١٩).

(٤) شرح الكوكب المنير (١/ ٢٢٠).

(٥) المصدر السابق.

المسألة الثالثة: قوله -تعالىٰ-: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِى ٱلطَّوۡلِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ [غافر: ٣]

اختُلِفَ في دلالة اسم الفاعل هنا، فقالت المعتزلة: يفيد الملازمة والثبوت، ووافقتهم الأشاعرة فرارًا من القول بتجدد الصفات والأفعال، ومذهب أهل السنة ومن وافقهم: أنه يفيد التجدد، فكلما أذنب العبد فاستغفر ربه وتاب، تاب الله عليه؛ فإن الله يغفر الذنب ويقبل التوب.

والمتقرر في علم الصرف أن الصيغة التي تدل علىٰ الثبوت والملازمة إنما هي الصفة المشبهة، أما اسم الفاعل فله دلالات كثيرة(١) منها: دلالته علىٰ المضي، ودلالته علىٰ الحضور، ودلالته علىٰ الاستقبال، ودلالته علىٰ التجدد والحدوث، ولكن الأثر العقدي عمل عمله في توجيه دلالة هذه الآية؛ إذْ جعلوا اسم الفاعل في هذه الآية بمعنىٰ الصفة المشبهة.

جاء في الجدول في إعراب القرآن: «(غافر)، لفظه اسم فاعل من (غفر) الثلاثيّ، وزنه فاعل، ومعناه صفة مشبّهة لدلالته علىٰ الثبوت»(٢)

وقال الزمخشري: «أمّا غافر الذنب وقابل التوب فمعرفتان، لأنه لم يرد بهما حدوث الفعلين، وأنه يغفر الذنب ويقبل التوب الآن. أو غدا حتىٰ يكونا في تقدير الانفصال، فتكون إضافتهما غير حقيقية، وإنما أريد ثبوت ذلك ودوامه، فكان حكمهما حكم إله الخلق ورب العرش»(٣)

---

(١) ينظر: التوجيه المعنوي للبنية الصرفية في القرآن الكريم (ص١٨٢)، ضمن (مجلة التربية والعلم/ المجلد (١٧)/ العدد (٢)/ سنة ٢٠١٠م)، فقد ذكر ست دلالات له، لكنه للأسف وافق المعتزلة والأشاعرة في معنىٰ اسم الفاعل في هذه الآية، وأنَّه بمعنىٰ الصفة المشبهة يفيد الدوام والثبوت، وممن وافقهم -أيضًا-: جمال عبدالناصر عبدالعظيم في رسالته (التعدد الوظيفي للصيغة الصرفية في القرآن الكريم)، رسالة ماجستير - دار العلوم، ١٩٩٥م، وصبري أحمد عبدالمقصود في رسالته (الصفة المشبهة دراسة نحوية)، رسالة ماجستير - دار العلوم، ١٩٩٦م.

(٢) الجدول في إعراب القرآن (٢٤/ ٢٢٠).

(٣) الكشاف (٤/ ١٤٨-١٤٩).

وهذا الرازي الأشعري الشهير بابن الخطيب يقول: «إنَّه لا نزاع في أنَّ قوله: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غَافِر: ٣] يحسن جعلهما صفة، وإنما كان كذلك لأنهما مفيدان معنىٰ الدوام والاستمرار، فكذلك قوله شَدِيدُ الْعِقَابِ يفيد معنىٰ الدوام والاستمرار؛ لأن صفات الله -تعالىٰ- منزّهة عن الحدوث والتجدد، فكونه شَدِيدَ الْعِقَابِ معناه: كونه بحيث يشتد عقابه، وهذا المعنىٰ حاصل أبدًا، وغير موصوف بأنه حصل بعد أن لم يكن كذلك»[1]

وقد تعقَّبه أبو حيّان بقوله: «وهذا كلام من لم يقف علىٰ علم النحو ولا نظر فيه، ويلزمه أن يكون (حكيم عليم) و(مليك مقتدر) معارف لتنزيه صفاته عن الحدوث والتجدد، ولأنَّها صفات لم تحدث ولم تحصل بعد أن لم تكن، ويكون تعريف صفاته بأل وتنكيرها سواء، وهذا لا يقوله مبتدئ في علم النحو، بله أن يصنف فيه، ويقدم علىٰ تفسير كتاب الله -تعالىٰ-»[2]

قال الحافظ ابن كثير: «وقوله: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غَافِر: ٣] أي: يغفر ما سلف من الذنب، ويقبل التوبة في المستقبل لمن تاب إليه وخضع لديه»[3]

وفي التفسير المنير: «أي: إنَّ الله منزل القرآن هو غافر الذنب الذي سلف لأوليائه، سواء أكان صغيرة أم كبيرة، بعد التوبة أو قبل التوبة بمشيئته، وقابل توبتهم المخلصة»[4]

إنَّ رفض تفسير بعض صفات الله علىٰ معنىٰ التجدد والحدوث كما يدل عليه اسم الفاعل، يلزم منه رفض إسناد الوصف إلىٰ الله -تعالىٰ- بالصيغ الفعلية؛ لأنها أدخل في هذا الباب من أسماء الفاعلين، مع أن الاستعمال

---

(١) مفاتيح الغيب (٢٧/ ٤٨٤).

(٢) البحر المحيط في التفسير (٩/ ٢٣٤)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (١٧/٨-٩).

(٣) تفسير القرآن العظيم (٧/ ١٢٧) ت/ سلامة.

(٤) التفسير المنير للزحيلي (٢٤/ ٧٤).

القرآني علىٰ خلاف ذلك، بل إن كثيرًا من هذه الصفات جاء بطريق الإسناد الفعلي[1].

وما يخلص به البحث هنا: أنّ المعتزلة والأشعرية اتفقوا علىٰ نفي الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة فرارًا من حلول الحوادث بالذات الإلهيه -زعموا-، ومن هذا المنطلق صرفوا صيغة اسم الفاعل من دلالة التجدد التي تفيدها صيغة اسم الفاعل إلىٰ معنىٰ الثبوت الذي تفيده الصفة المشبهة، خوفًا من مخالفة العقائد، وتأثيرًا في الصيغ الصرفية بالتوجيه المتناسب مع تلكم العقائد.

المسألة الرابعة: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفَاتِحَة: ٤]

قرأ عاصم والكسائي ويعقوب وخلف: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، وقرأ الباقون بغير ألف: ﴿مَلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[2]، وليس في هذا الموضع من المتواتر إلا هذان الوجهان، ولكنها رويت أيضًا علىٰ ثلاثة عشر وجهًا آخر، فيكون مجموع ما قرئت به خمسة عشر وجهًا، وقد ذكرها -مع الإحالة إلىٰ مصادرها الأصلية- محمد الحبش في (القراءات المتواترة وأثرها في اللغة .)[3]

قال أبو شامة: «أكثر المصنفون من الترجيح بين قراءة مالك وملِك حتىٰ إنَّ بعضهم يبالغ إلىٰ حدٍّ يكاد يسقط وجه القراءة الأخرىٰ، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين»[4].

وثمرة الخلاف: أن القراءتين نص توقيفي في جواز إطلاقِ اسم (المالك) و(الملك) علىٰ الله ﷻ، وأنهما من أسمائه الحسنىٰ، وأنَّه -تعالىٰ- يوصف

---

(١) ينظر: أسماء الله الحسنىٰ دراسة في البنية والدلالة، لأحمد مختار (ص٩٩)، ط/ عالم الكتب - القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة (١٣٦).

(٢) ينظر: معاني القراءات للأزهري (١/ ١٠٩)، وحجة القراءات (ص٧٧).

(٣) ينظر: القراءات المتواترة وأثرها في اللغة والأحكام الشرعية والرسم القرآني، المطلب الأول: الإلهيات: المسألة الأولىٰ، (ص١٥٥) -رسالة جامعية-.

(٤) الإتقان في علوم القرآن (١/ ٢٨١).

بالملك، ويوصف بالمالك، كما تظهر ثمرة الخلاف في الجانب العقدي في باب القدر، وأفعال المخلوقين.

قال الرازي: «قالت القدرية: إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء، لأن ثواب الرجل علىٰ ما لم يعمله عبث، وعقابه علىٰ ما لم يعمله ظلم، وعلىٰ هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين، وقالت الجبرية: لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها، ولمَّا أجمع المسلمون علىٰ كونه مالكا للعباد ولأعمالهم، علمنا أنه خالق لها مقدر لها، والله أعلم»[1]

والذي يراه البحث أنَّ منشأ الضلال في القدر ولا سيما مسألة خلق أفعال العباد بين القدرية الغلاة في نفي القدر، وبين الجبرية الغلاة في إثبات القدر، هو القول بالإرادة الواحدة، وعدم التفريق بين الخلق والمخلوق، وعدم الجمع بين الشرع والقدر، فالقدرية ينسبون لله الإرادة الأمرية الشرعية، ويسلبونه الإرادة الكونية الخلقية؛ ولذلك يرون أنَّ أفعال العباد غير داخلة في ملك الله وخلقه، والجبرية علىٰ خلافهم؛ فإنَّهم يثبتون الإرادة الخلقية، وينفون عن الله الإرادة الشرعية؛ ولذا قالوا بالجبر المحض وسلبوا الإنسان الاختيار في أفعاله، وأنَّ أفعاله هي أفعال الله علىٰ الحقيقة وملك لله، ولازمُ هذين المذهبين في يوم الدِّين والجزاء علىٰ الأعمال قبيحٌ.

وقد هدىٰ الله سبحانه أهل السنة والحديث إلىٰ الحق الذي اختلف فيه، فقالوا بالجمع بين الإرادتين الخلقية والشرعية، وخرجوا بمذهب خالص من بين فرث القدرية ودم الجبرية، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا في فصل الأفعال -إن شاء الله-.

---

(١) مفاتيح الغيب (١/٢٠٨).

المطلب الثاني
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم المفعول

يعرِّفُ ابن الحاجب اسم المفعول بأنّه: «ما اشْتُقَّ من فعل لمن وقع عليه، وصيغته من الثلاثي علىٰ (مفعول) كـ: مضروب، ومن غيره علىٰ صيغة المضارع بميم مضمومة، وفتح ما قبل: الآخر كـ: مُخرَج، ومُستخرَج»[1]، وعرف بتعاريف أخر متقاربة عند القدامىٰ والمحدثين، غير أنّ قسمًا من النحاة عرّفه بأنّه (ما اشْتُقَّ من فعل) والقسم الآخر عرّفه بأنّه: (ما اشْتُقَّ من مصدر) وهذا الأمر سببه الخلاف في أصل الاشتقاق -كما سبق إيضاحه-، وما وجده البحث صالحًا لهذا المقام هو: **الخلاف في قوله -تعالىٰ-**: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥].

قال ابن القيم: «والخلة الخليل يستوي فيه المذكر والمؤنث؛ لأنه في الأصل مصدر»[2]، ويحتمل في لفظة (خليل) أن تكون اسم فاعل، أو اسم مفعول، قال القرطبي: «وخليل فعيل بمعنىٰ فاعل كالعليم بمعنىٰ العالم. وقيل: هو [بمعنىٰ] المفعول كالحبيب بمعنىٰ المحبوب، وإبراهيم كان محبا لله وكان محبوبا»[3]، ويحتمل أن تكون صفة مشبهة، «قال ثعلب: إنما سمي الخليل خليلا

---

(١) شرح الرضي علىٰ كافية ابن الحاجب (٣/ ٤٢٧)، تعليق يوسف حسن عمر، ط/ منشورات جامعة قار يونس، ليبيا، ط٢، ١٩٩٦م.

(٢) روضة المحبين ونزهة المشتاقين (ص٤٨).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٤٠٠)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (٧/ ٣٨-٣٩).

لأنَّ محبته تتخلل القلب فلا تدع فيه خللا إلا ملأته، وأنشد قول بشار[١]:

قَدْ تَخَلَّلْتَ مسلكَ الرُّوحِ مِنِّي   وبِهِ سُمِّيَ الخَلِيْلُ خَلِيْلَا»[٢].

وزاد ابن الخطيب إيضاحًا، فقال: «وعندي فيه وجه آخر، ومعناه: إنما سمي خليلا؛ لأن محبة الله تخللت في جميع قواه، فصار بحيث لا يرىٰ إلا الله، ولا يتحرك إلا لله، [ولا يسكن إلا لله]، ولا يسمع إلا بالله، ولا يمشي إلا لله، فكان نور [جلال] الله قد سرىٰ في جميع قواه الجسمانية، وتخلل وغاص في جواهرها، وتوغل في ماهياتها، ومثل هذا الإنسان يوصف بأنه خليل»[٣]

والآية تحتمل المصدرية، واسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، لكنها في اسم المفعول أظهر وأنسب، والله أعلم.

والذي يودُّ الباحث ذكره هنا أنَّ الجهمية المعطلة ومن قال بقولهم أنكروا صفة المحبة لله -تعالىٰ-، وقالوا: إنّ الله لا يُحِب -بكسر الحاء المهملة- ولا يُحَب -بفتح الحاء المهملة-[٤]، وكان أول من قال بنفي صفة المحبة والكلام الجعد بن درهم[٥] شيخ الجهم بن صفوان رأس الجهمية وإليه تنسب، فقيل له: ويلك! إنَّ الله -تعالىٰ- يقول: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ويقول: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]، والخلّة كمال المحبة[٦]، فقال مقالته

---

(١) ديوان بشار (٤/ ١٣٩)، جمع وتحقيق وشرح محمد الطاهر بن عاشور.

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٤٠٠)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (٧/ ٣٨-٣٩).

(٣) اللباب في علوم الكتاب (٧/ ٤٠).

(٤) قال ابن القيم في المدارج (١/ ١١٣): «وقد بينا فساد قولهم هذا، وإنكارهم محبة الله من أكثر من ثمانين وجها في كتابنا المسمىٰ (قرة عيون المحبين، وروضة قلوب العارفين)، وذكرنا فيه وجوب تعلق المحبة بالحبيب الأول من جميع طرق الأدلة النقلية والعقلية والذوقية والفطرية».

(٥) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦٩٧) وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣)، والبداية والنهاية (١٣/ ١٤٧) ط/ هجر.

(٦) مجموع الفتاوىٰ (١٠/ ٦٧).

الشنيعة الفظيعة التي كفره بها العلماء، وكانت سببًا في مقتله علىٰ الزندقة، إذْ زعم: «أنّ الله لم يكلّم موسىٰ تكليمًا، ولا اتَّخذ إبراهيم خليلًا -تعالىٰ- الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا»[١]، وردُّ حرفٍ من القرآن كفرٌ، فكيف بآيات؛ ولذا قتله خالد بن عبدالله القسري علىٰ الزندقة، وضحىٰ به يوم عيد الأضحىٰ، وقال مقالته المشهورة: «ضحُّوا تقبَّل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يكلِّم موسىٰ تكليمًا، ولا اتخذ إبراهيم خليلًا -تعالىٰ الله عما يقول الجعد علوًّا كبيرًا-، ثم نزل فذبحه»[٢]

ثم إنَّ هذه المقالة لم تنتهِ بموت الجعد، بل بقي لها وُرَّاث، إذْ ورثها عنه تلميذه الجهم وهو الذي شهرها، وحاول الجهمية تأويلها حتىٰ لا يشنع عليهم، بل قد شنع عليهم إذْ كان تأويلُهم جهلًا ولعبًا، فقد زعموا أن معنىٰ (خليلًا) من قوله -تعالىٰ-: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، أي: فقيرًا، واعتمدوا في هذا التأوبل علىٰ التوجيه الصرفي، فقالوا: خليلًا مأخوذ من (الخَلَّة) بفتح الخاء المعجمة، وهي الفقر، وليس من (الخُلَّة) بضم الخاء المعجمة، وهي كمال المحبة والصداقة، واستشهدوا لذلك بقول زهير[٣]:

وإن أتاه خليلٌ يومَ مسألةٍ ... يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حَرِمُ

أي: إن أتاه فقير، وزعموا لذلك أن قوله -تعالىٰ-: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، أي: فقيرًا إلىٰ رحمته.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٠/٦٩٧)، ومنهاج السنة (١/٣٠٩)، وأوضح ابن تيمية سبب نفي الجعد لخلة إبراهيم، فقال: «وكان الجعد بن درهم من أهل حران، وكان فيهم بقايا من الصابئين والفلاسفة -خصوم إبراهيم الخليل عليه السلام- فلهذا أنكر تكليم موسىٰ وخلة إبراهيم، موافقة لفرعون ونمرود، بناءً علىٰ أصل هؤلاء النفاة، وهو أنَّ الرب تعالىٰ لا يقوم به كلام، ولا يقوم به محبة».

(٢) المصادر السابقة.

(٣) البيت أورده سيبويه في الكتاب (٣/٦٦)، وابن قتيبة في الاختلاف في اللفظ (ص٤٩-٥٠)، وتأويل مختلف الحديث (ص١٢٢)، وابن فارس في معجم المقاييس (٢/١٥٦)، وغيرهم.

وهذا أمر مردود عقلًا ونقلًا ولغة، وهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، وقد تولىٰ الأئمة الأخيار، والعلماء الكبار الرد علىٰ هذا التلاعب باللغة والشرع.

قال ابن قتيبة: «ونزَّهوا الله فيما زعموا عن أن يكون خليلًا لمخلوق؛ لأن الخلة الصداقة، فقالوا في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ اتخذه فقيرًا إليه، وجعلوه من الخَلَّة بنصب الخاء، واحتجوا بقول زهير فقبحًا لهذه العقول وهذا النظر، أما سمعوا ويحهم بإجماع الناس جميعًا علىٰ أن الخُلَّة بضم الخاء لإبراهيم، وعلىٰ أن موسىٰ كليم الله، وإبراهيم خليل الله، وعيسىٰ روح الله، فإن كان معنىٰ خليل الله: الفقير إلىٰ الله، فأي فضيلة لإبراهيم في هذا القول إذ كان الناس جميعًا فقراء إلىٰ الله، والعجب لهم كيف لم يقولوا في قول الناس موسىٰ كليم الله: أنه جريح الله من الكَلم[1]، أو من معنىٰ آخر؟!»[2]

وتوسّع ابن القصّاب في الرد عليهم وأفاد أنَّ الخلّة بمعنىٰ المحبة والصداقة أشهر عند العرب من الفقر «ولو كان تسمية الفقير به أشهر عندها من تسمية الصديق به، لكان إعدادهم إياه هاهنا فقيرًا من الإفراط في الجهل، والنقيصة في العقل؛ إذْ هو موضوعٌ موضعَ الفضيلة لإبراهيم ﷺ فكيف يمدح إبراهيم بشيء يشاركه فيه جميع الناس قبله وبعده، كافرهم ومسلمهم، بل يشاركه فيه جميع الروحانيين من البهائم والحشرات وسائر الخلق من الجن والشياطين؛ إذْ لا نعلم أحدًا من هؤلاء إلا فقيرًا إلىٰ الله، وهل أتىٰ علىٰ إبراهيم وقت لم يكن فيه فقيرًا إلىٰ الله قبل النبوة وبعدها، ثم اتخذه فقيرًا، وهل خص الله إبراهيم وحده بالفقر إليه من بين سائر العالم حتىٰ يذهب بتأويل الخليل إليه، وهل كان قبل اتخاذه إياه -فقيرا إليه- غنيا عنه؟! أوَ يجوز أن يكون أحد من الملائكة وحملة العرش

---

(١) بل قد قالوا ذلك كما سبق ذكره في الفصل الأول من هذا البحث.

(٢) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية (ص٤٩-٥٠)، وينظر: تأويل مختلف الحديث (ص١٢١-١٢٢).

والأنبياء والمرسلين غنيًا عن الله في شيء من الأحوال؟!»[1]، ثم ردّ عليهم استشهادهم ببيت زهير، وبيّن عجزهم وجهلهم باللغة، فقال: «ولا أعلم المساكين يفزعون إلىٰ اللغة في وقت إلا غلطوا طريقها، وجاؤوا بأفظع مما يفرّون منه، وبيت زهير يمدح به هرم بن سنان، قد يكون لهرم خليل يحبه فيسأله في حمالات وديات وجوائح يتوسلون به إلىٰ هرم فلا يرده عنها، فيكون الخليل في [بيت] زهير أيضًا صديقًا، وإن كان غير ضار كينونته فقيرًا»[2]

وحقيقة مقالة الجهمية المعطلة ومن تبعهم من المعتزلة وغيرهم هي إنكار ألوهية الله -تعالىٰ-؛ لأنَّ «حقيقة الإلهية كونه مألوها محبوبا بغاية الحب المقرون بغاية الذل والخضوع والإجلال والتعظيم، فأنكروا كونه محبوبا، وذلك إنكار لإلهيته»[3]، كما أنَّ إنكار محبته لعبده يستلزم إنكار مشيئته، وهو يستلزم إنكار كونه ربًا خالقًا، فلازم مذهب المعطلة الجهمية ومن قال بقولهم إنكار ألوهية الله وربوبيته.

وصفوة القول: أنَّ الجهمية المعطلة ومن تبعهم لمّا اعتقدوا أنَّ الصفات لا تقوم بالله، فلا يقوم به كلام ولا محبة، قادهم هذا الاعتقاد إلىٰ صرف الآيات القرآنية عن ظاهرها، واعتمدوا في هذا التحريف علىٰ التوجيه الصرفي، ولو كان السياق يأباه، والدلالة ترفضه، والذوق اللغوي يمُجُّه ويستَهْجِنُه.

---

(١) نكت القرآن (١/ ٢٧٥-٢٧٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٧٦).

(٣) مدارج السالكين (١/ ١١٢).

المطلب الثالث
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في صيغ المبالغة

المبالغة في اللغة: المبالغة من الجذر (بلغ)، ومعناها في معجم العين: «المبالغة: أن تبلغ من العمل جُهْدك»[1]، وجاء في معجم تهذيب اللغة أنه: «له في الأمر بلاغ وبُلغةٌ وتبلّغ: أي كفاية البلغة من القوت: ما يتبلّغ به ولا فضل فيه ويقال: بلغ الغلام والجارية: إذا أدركا»[2]

وبالنظر في بقية المعاجم تلخص لدىٰ الباحث أنَّ المبالغة في اللغة تعني: الوصول إلىٰ الغاية والكفاية، والزيادة والتأكيد في الأعمال أو الأقوال، والاجتهاد في الانتهاء إلىٰ أقصىٰ المقصد والمنتهىٰ مكانا أو زمانا، أو وصفا. فقولنا: بلغ فلان غايته أي وصل إلىٰ غايته ومراده، أما قولنا بالغ فلان في الأكل أو الشرب؛ فيعني أنه زاد علىٰ حاجته في الأكل والشرب، وعليه فالمبالغة عدم الاقتصار علىٰ الغاية المنشودة والهدف المطلوب، بل تجاوز ذلك والزيادة عليه.

المبالغة في الاصطلاح: يرىٰ الرمّاني أنَّ المبالغة: هي «الدلالة علىٰ كبر المعنىٰ علىٰ جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة»[3]، ثمَّ ذكر للمبالغة

---

(١) العين (٤/ ٤٢١).

(٢) تهذيب اللغة (٨/ ١٣٥)، مادة (بلغ).

(٣) النكت في إعجاز القرآن (ص١٠٤).

أضربًا ستة[1]

أمَّا ابن القيم فيرىٰ أنَّ المبالغة: «أنْ يقصد المتكلم معنىٰ يعبر عنه لفظتان، إحداهما أزيد بناء من الأخرىٰ، فيذكر الكلمة التي تزيد حروفها علىٰ الأخرىٰ؛ قصدا منه إلىٰ الزيادة في ذلك المعنىٰ الذي عبّر عنه؛ ولهذا فإن اعْشَوْشَب، واخْشَوْشَنَ في المعنىٰ أكثر، وأبلغ من خشن وعشب، ولهذا وقعت الزيادة بالتشديد أيضا، فإن ستّار أبلغ من ساتر، وغفّار أبلغ من غافر»[2]، ولهذا قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠].

وقد تعددت تعريفات المبالغة عند النحويين واللغويين وهي بمعناها العام تجاوز الحد، والزيادة في المعنىٰ أو الوصف، وهي واقعة ومقبولة لا محالة، حتىٰ وإن رفضها بعض اللغويين؛ وذلك «لوجودها في القرآن الكريم وفي البيان، ولكن يشترط فيها التوسط فلا إفراط ولا تفريط؛ فيُقبل منها ما يجعل الكلام لطيفًا عذبًا قريبًا إلىٰ النفوس محببًا»[3]

وبعد معرفتنا معنىٰ المبالغة، فإنه يحسُنُ ويجمُلُ تقسيم هذا المطلب علىٰ مسائل يُوَضَّح من خلالها جملة من القضايا الصرفية والأمور العقدية، فهاكها مرتبة مهذبة:

المسألة الأولىٰ: صيغ المبالغة

إذا أريد الدلالة علىٰ كثرة الحدث من الفاعل، حولت صيغة اسم الفاعل إلىٰ وزن من الأوزان التي تدل علىٰ الكثرة، وتسمىٰ تلك الأوزان: أمثلة المبالغة، أو صيغ المبالغة. قال سيبويه: «وأجروا اسم الفاعل إذا أرادوا أن يبالغوا في الأمر مجراه إذا كان علىٰ بناء (فاعل)؛ لأنه يريد به ما أراد بـ(فاعل) من إيقاع

(١) ينظر: النكت في إعجاز القرآن (ص١٠٤-١٠٦).

(٢) الفوائد المشوق إلىٰ علوم القرآن وعلم البيان (ص١٠٦).

(٣) الطراز المضمن لأسرار البلاغة وعلوم خصائص الإعجاز (٣/١١٩-١٢١)، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ١٩٨٢م.

الفعل، إلا أنه يريد أن يُحَدِّث عن المبالغة، فمما هو الأصل الذي عليه أكثر هذا المعنىٰ: فَعُول، وفَعّال، ومِفعال، وفَعِل»[1]

جمعها ابن مالك بقوله[2]:

فَعَّالٌ او مِفْعَالٌ أو فَعُولُ ... في كَثْرَة عَنْ فَاعِل بَدِيْلُ
فَيَسْتَحِقُّ مَا لَهُ مِنْ عَمَلِ ... وَفِي فَعِيلٍ قَلَّ ذَا وَفَعِلِ

فأشهر صيغ المبالغة هي: (فَعَّال، مِفْعَال، فَعُول، فَعِيل، فَعِل، وزاد بعضهم[3]: فِعِّيل كسِكِّير)، ولها صيغ أخرىٰ يأتي ذكرها، وهي صيغ محوّلة من اسم الفاعل إلىٰ أحد الأوزان السابقة، وتعرّف بأنَّها: «أسماء تشتق من الفعل الثلاثي اللازم أو المتعدي للدلالة علىٰ معنىٰ اسم الفاعل مع تأكيد المعنىٰ وتقويته والمبالغة فيه»[4]

فصيغ المبالغة تشترك مع اسم الفاعل في الدلالة علىٰ الحدث وفاعله، وتزيد بأنَّها تدل علىٰ كثرة الحدث، فهي إذن: صيغ محولة عن اسم الفاعل للدّلالة علىٰ المبالغة والتكثير، وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير العلماء في بيان مفهومها[5]

وقد بيّن سيبويه أنّ صيغ المبالغة تدل علىٰ المبالغة في الحدث كما تدل علىٰ الذات الموصوفة بالمبالغة في الحدث، لأنَّها صيغ أريد بها الدلالة علىٰ الكثرة (كثرة اتصاف الموصوف بالصفة أو تركها)، ويظهر إدراكهم لوجود دلالة الذات والحدث في أمثلة المبالغة من إثباتهم علاقاتها باسم الفاعل الذي يدل

---

(١) الكتاب (١/ ١١٠).

(٢) البيتان في ألفية ابن مالك (ص٢٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط في التفسير (١/ ٢٩).

(٤) معجم الأوزان الصرفية (ص ١٢٨).

(٥) ينظر: المقتضب (٢/ ١١٣)، وشرح الكافية للرضي القسم الثاني (١/ ٧٣١)، وارتشاف الضرب (٥/ ٢٢٨١)، وشرح الحدود النحوية للفاكهي (ص٣٣٣)، وشرح الأشموني (مع الصبان) (٢/ ٢٩٦)، والنحو الوافي (٣/ ٢٥٧)، وفي الصرف العربي (ص١٨٠).

أيضا علىٰ الحدث والذات الفاعلة[1]

فهي إذن أحد المشتقات، وذكر لها علماء العربية أوزانًا كثيرة[2]، وقد استقصىٰ محمد عبدالخالق عظيمة في كتابه الفذّ (دراسات لأسلوب القرآن الكريم) هذه الأوزان والصيغ في القرآن الكريم[3]، إلَّا أن الذي ورد منها في أسماء الله وصفاته في القرآن سبعة: (فَعَّال، وفَعْلان، وفَعُول، وفَعِيل، وفَيْعُول، ومُفْتَعِل، وفُعُّول)[4]

المسألة الثانية: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لصيغ المبالغة

ويظهر هذا الأثر في أسماء الله وصفاته التي وردت علىٰ صيغة من صيغ المبالغة؛ إذ سلكت الفرق في توجيهها بما يتوافق مع اعتقادها مسالك شتىٰ وطرائق قددا، فتارة يدّعون المجاز فرارًا من القول بأن المبالغة في أسماء الله وصفاته حقيقية.

قال بهاء الدين السبكي: «سمعت بعض المشايخ[5] يقول: إن صفات الله -تعالىٰ- التي هي علىٰ صيغة المبالغة كغفار، ورحيم، وغفور، ومنان، كلها مجازات، وهىٰ موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها؛ لأن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له، وصفات الله -تعالىٰ- متناهية فىٰ الكمال لا تمكن المبالغة فيها، والمبالغة -أيضا- تكون فىٰ صفات تقبل الزيادة والنقص، وصفات الله -تعالىٰ- منزهة عن ذلك»[6]، ثم قال: «وعرضت هذا الكلام علىٰ

---

(١) ينظر: الدلالة والتقعيد النحوي دراسة في فكر سيبويه (ص٩٤).

(٢) أوصل الباحث خولة يوسف أبو ذياب أوزان الصيغ السماعية إلىٰ (٢٨) وزنا في بحثه الماجستير (صيغ المبالغة في الحديث النبوي الشريف دراسة صرفية دلالية) (ص٣١-٣٤)، الجامعة الهاشمية - الزرقاء، سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

(٣) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم (٧/ ٣ومابعد).

(٤) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص١٢٨).

(٥) نسبه الزركشي البرهان (٢/ ٥٠٧) إلىٰ البرهان الرشيدي، وعنه السيوطي في الإتقان (٣/ ٣٢٤).

(٦) عروس الأفراح (٢/ ٢٦٣-٢٦٤)، والبرهان (٢/ ٥٠٧)، والإتقان (٣/ ٣٢٤).

الوالد[1] فاستحسنه»[2]

فهم يعلِّلون بأن المبالغة تثبت للشيء أكثر مما له، وصفات الله متناهية في الكمال لا يمكن المبالغة فيها، ويعلِّلون -أيضًا- بأن المبالغة تكون في صفات تقبل الزيادة والنقص، وصفات الله منزهة عن ذلك -زعموا-، وبناءً علىٰ ذلك منعوا المفاضلة[3] في أسماء الله وصفاته.

وتارة يتركون القول بالمجاز، ويقولون بحقيقة المبالغة، إلا أنهم يدخلون عليها معول التأويل، فيقولون: المبالغة باعتبار تعلقها بالمفعولات، وهذا مذهب نفاة الأفعال من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم[4]، وعلىٰ هذا يقولون: إنَّ صفات الله -تعالىٰ- التي وردت علىٰ صيغ المبالغة، كالرحمن والرحيم والغفور والتواب، المبالغة فيها بكثرة المفعولات[5]

وتارةً يلجؤون إلىٰ اللغة والتصريف، ويقولون هذه الصيغ هي بمعنىٰ الصفة المشبهة، ويجعلون جميع أسماء الله وصفاته الواردة بصيغ المبالغة دالّةً علىٰ معنىٰ واحد هو اللزوم والثبوت الذي تدل عليه الصفة المشبهة، ولو كانت أفعالها متعدية[6]، وقد وجد بعضهم صعوبة كبيرة في تصنيف أسماء الله الحسنىٰ، هل هي من الصفات المشبهة علىٰ اعتبار ثبوتها ولزومها؟ أو هي صيغ مبالغة علىٰ اعتبار أن أغلبها مأخوذٌ من أفعال متعدية؟ وقد وصل بهم عدم التمييز هذا إلىٰ

---

(١) والده هو: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبدالكافي السبكي (٧٥٦هـ)، وكان أشعريًا جلدا.

(٢) عروس الأفراح (٢/ ٢٦٣-٢٦٤).

(٣) سيأتي الكلام علىٰ المفاضلة في صفات الله في مبحث اسم التفضيل، بعد هذا المبحث -إن شاء الله-.

(٤) سيأتي الحديث عن الأفعال واختلاف الفِرَق فيها، والتأثير العقدي في التوجيه الصرفي المتعلق بالأفعال، في فصل الأفعال -إن شاء الله-.

(٥) ينظر: البرهان (٢/ ٥٠٧)، والإتقان (٣/ ٣٢٤)، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم (٧/ ٣).

(٦) وقد ذهب إلىٰ هذا صبري أحمد عبدالمقصود، في رسالته «الصفة المشبهة دراسة نحوية» (ص١٥٨)، ماجستير بدار العلوم ١٩٩٦م، نقلًا عن أسماء الله الحسنىٰ دراسة في البنية والدلالة، لأحمد مختار (ص٩٨)، وينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (١٣٦).

تصنيف الصيغة الواحدة في خانتي صيغ الصفة المشبهة وصيغ المبالغة معًا، وأكثر من هذا فإنَّ بعض الباحثين[1] رأوا عدم تصنيف أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العلىٰ أصلا والاكتفاء بالقول: هي صفة قائمة بذات الله ﷻ تليق بكماله وجلاله في إطار عقيدة السّلف، إثباتٌ بلا تشبيه ولا تمثيل، وتنزيهٌ بلا تأويل ولا تعطيل.

وبعضهم اِفترض أن أسماء الله أعلام جامدة ليس لها صفات؛ لأن العلَمَ لا يقصد مدلوله الأصلي من مبالغة ولا غيرها[2]

وذهب بعض أهل العلم إلىٰ القول بحقيقة المبالغة وأنها ترجع إلىٰ زيادة الوصف والفعل، وهذا هو أعدل الأقوال، الذي عليه أهل السنة والحديث.

وحُقَّ للبحث أن يدلي بدلوه في النقاش والبيان، والرد علىٰ المسالك الباطلة، والأقوال الشاذّة العاطلة، معطيًا الجانب التصريفي الحظ الأوفر والنصيب الأكثر من التحقيق والنظر، وقد أحدثت هذه الأقوال بين أصحابها ردودًا ومساجلات، ومباحثات ومناظرات، فهاك التفصيل، والبيان والتدليل:

أمّا دعوىٰ المجاز، فلا دليل عليها، إذ لا بد من قرينة وعلاقة، ومعلوم أنَّ صفات الله -تعالىٰ- لا يُدَّعىٰ فيها المجاز، لانتفاء القرينة والعلاقة، ولا يمكن تصور المجاز في صفات الله، كما هو مذهب أهل السنة، فلا بد إذن من إثبات دلالة المبالغة في الصفة؛ لأنه معلوم من كلام العرب أن هذه الصيغ تدل علىٰ المبالغة.

واعلم أنَّ المجاز[3] -عند القائلين به-: هو استعمال المعنىٰ المجازي دون

---

(١) ينظر: علم الصرف - أصول البناء وقوانين التحليل (ص٦٤).

(٢) ينظر: عروس الأفراح (٢/ ٢٦٤).

(٣) وقد صنّف العلماء في المجاز إقرارًا وإنكارًا مصنفات، منها: منع جواز المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، إشراف بكر أبوزيد، ط/ دار عالم الفوائد، والمجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، د. عبدالعظيم إبراهيم المطعني، ط/ مكتبة وهبة - القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، وشرح الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، لابن تيمية، بقلم د. ياسر برهامي، ظ/دار الخلفاء الرشدين - الاسكندرية، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، وسمّاه ابن القيم طاغوتًا ونقضه، كما في مختصر الصواعق، للموصلي (٢/ ٢٨٥ ومابعد).

الحقيقي لقرينة وعلاقة تمنع من المعنىٰ الحقيقي، أو أنه: نقل اللفظ من وضع أول وهو الحقيقي إلىٰ وضع آخر وهو المجازي، إنَّما هو تعريف حادث لم يعرفه أحد من اللغويين قبل ظهور المعتزلة، فهو اصطلاح حادث، كما أنَّه ينبني علىٰ مسألة كبرىٰ وهي مسألة أصل اللغة، وهل هي توقيفية، أم وضعية؟

وتعريف المجاز فيه تقرير لأحد القولين، وهو القول بالوضع، وهو أمر غير متفق عليه؛ ولذا قال أحد المعاصرين: «فالتعريف نفسه غلط؛ لأنه قام علىٰ مسألة مُختلف فيها، والتعاريف لا تقوم علىٰ مختلفات، فكيف تُعرِّفُ شيئا ليكون قاعدة في اللغة وأصله مختلف فيه؟»[1]

ومن هنا يقال: من ذا الذي يستطيع الجزم بالوضع الأول؟، ولهذا قال المحققون: لغة العرب كلّها حقيقة لا مجاز فيها.

والذي يراه البحث أنَّ القول بالمجاز في أسماء الله وصفاته أمر باطل، ومثله القول بالمجاز في الغيبيات، ففي الولوج في هذه المسالك مساس بالعقيدة وقطع الطريق علىٰ السالك، والسقوط والتردي في المهالك، أمَّا ما عدا ذلك، فهو خلاف أدبي لغوي.

وأمّا قولهم: وهىٰ موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها، أي إنَّها ادّعاء كثرة لا حقيقة لها، فهذه الدعوىٰ قريبة من الأولىٰ، ولو صدقت فإنما هي في المبالغة البديعية التي يذكرها البلاغيون في فنون البيان والبديع، وأما صيغ المبالغة الصرفية -وهي محلُّ بحثنا- فليست موضوعة للمبالغة البديعية، وإنما هي في اصطلاح النحاة والصرفيين -كما سبق- تغير في صيغة اسم الفاعل للدلالة علىٰ الكثرة كمًّا أو كيفًا إلىٰ إحدىٰ صيغ المبالغة، ولا إشكال من هذا الباب في اطلاق صيغ المبالغة علىٰ أسماء الله وصفاته الواردة عليها[2]

---

(١) اللآلئ البهية في شرح الواسطية (١/ ٢٩٤).

(٢) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص١٣٠).

وأمّا قولهم: «وصفات الله -تعالىٰ- متناهية فىٰ الكمال لا تمكن المبالغة فيها، والمبالغة -أيضا- تكون فىٰ صفات تقبل الزيادة والنقص، وصفات الله -تعالىٰ- منزهة عن ذلك»[1]، فهذه المقدمة هي التي أوصلتهم إلىٰ نتائج باطلة، وما بني علىٰ باطل فهو باطل، وبسبب هذه المقدمة توصلوا إلىٰ نتيجة عدم المفاضلة في أسماء الله وصفاته، وهذا هو الذي ينكره أهل السنة والجماعة، ويثبتون التفاضل بين أسماء الله وصفاته، بل يثبتون التفاضل في الصفة الواحدة[2]، «وكما أن أسماءه وصفاته متنوعة، فهي أيضا متفاضلة كما دل علىٰ ذلك الكتاب والسنة والإجماع مع العقل، وإنما شبهةُ مَنْ مَنَعَ تفاضلَها من جنس شبهةِ مَنْ مَنَعَ تعددَها، وذلك يرجع إلىٰ نفي الصفات، كما يقوله الجهمية لما ادعوه من التركيب»[3]

فأهل السنة لا يجدون غضاضة في إطلاق المبالغة علىٰ أسماء الله وصفاته الواردة علىٰ صيغ المبالغة، وهم يريدون بذلك أنها علىٰ الصيغ التي وضعتها العرب للدلالة علىٰ التكثير وبلوغ الغاية والكمال في الوصف، ومن ذلك قول ابن مندة: «ومن أسمائه الرحيم قال أهل التأويل معناه: البالغ في الرحمة أرحم الراحمين»[4]، وقول الحافظ ابن كثير: «﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣] اسمان مشتقان من الرحمة علىٰ وجه المبالغة، ورحمن أشدُّ مبالغة من رحيم، وفي كلام ابن جرير ما يفهم حكاية الاتفاق علىٰ هذا، وفي تفسير بعض السلف ما يدل علىٰ ذلك»[5]، ويقول ابن القيم «أما الصبر، فقد أطلقه عليه أعرف الخلق به وأعظمهم تنزيها له بصيغة المبالغة، ففي الصحيحين من حديث الأعمش، عن سعيد بن جبير، عن أبىٰ عبد الرحمن السلمي، عن أبىٰ موسىٰ، عن النبيِّ ﷺ،

(١) عروس الأفراح (٢/ ٢٦٣-٢٦٤)، والبرهان (٢/ ٥٠٧)، والإتقان (٣/ ٣٢٤).

(٢) ينظر: مباحث المفاضلة في العقيدة (ص٨٠).

(٣) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٢١٢).

(٤) التوحيد، لابن مندة (٢/ ٥١).

(٥) تفسير القرآن العظيم (١/ ١٢٤)، ت/ سلامة.

قال: (ما أحد أصبر على أذى سمعه من الله ﷻ يدعون له ولدا وهو يعافيهم ويرزقهم)[1]

وفى أسمائه الحسنى الصبور، وهو من أمثلة المبالغة أبلغ من الصابر والصبار، وصبره -تعالى- يفارق صبر المخلوق ولا يماثله»[2]

وقد بين هذا التفاضل جمع من الباحثين والمحققين، وردوا شبهات المانعين[3]

وقول بعضهم: إنّ أسماء الله أعلام جامدة ليس لها صفات؛ لأن العلَمَ لا يقصد مدلوله الأصلي من مبالغة ولا غيرها[4]، فقد سبق في بداية هذا المبحث الكلام على أسماء الله وأنها مشتقة وليست أعلامًا جامدة، ويكفينا هنا ما ذكره ابن القيم بقوله: «أسماء الرب -تعالى- هي أسماء ونعوت، فإنها دالة على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية، فالرحمن اسمه -تعالى- ووصفه لا تنافي اسميته وصفيته، فمن حيث هو صفة جرى تابعا على اسم الله، ومن حيث هو اسم ورد في القرآن غير تابع، بل ورود الاسم العلم»[5]

وأمّا جعل المبالغة بتعدد المتعلقات والمفعولات، فهو مذهب المعطلة النفاة من الجهمية والمعتزلة، ومذهب الأشاعرة المتكلمين نفاة الأفعال، وإن كان قال به بعض المتسنّنة من أهل التفسير وعلماء البيان، فالأمور بمقاصدها.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأدب - باب الصبر على الأذى (٨/ ٢٥/ ٦٠٩٩)، وكتاب التوحيد - باب قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (٩/ ١١٥/ ٧٣٧٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الصبر على الأذى (٨/ ١٣٣/ ٢٨٠٤).

(٢) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين (ص٢٧٥-٢٧٦).

(٣) ينظر: جواب أهل الإيمان أنّ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن، ضمن مجموع الفتاوى (١٧/ ٥ومابعد) وهو جواب شافٍ كافٍ، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص١٣٠)، ومباحث المفاضلة في العقيدة (ص٦٣ومابعد).

(٤) ينظر: عروس الأفراح (٢/ ٢٦٤).

(٥) بدائع الفوائد (١/ ٢٤).

وسيأتي الكلام عليها مفصلًا مع بيان الشبهات والردود والمآخذ التصريفية التي تعلق بها أرباب الفرق في فصل الفعل إن شاء الله.

وقد ذكر الزامل[١] أنه بالنظر إلىٰ كلام المفسرين، نجد أنهم فسروا الصفات بالمعنيين، فأرجعوا المبالغة حينًا إلىٰ الزيادة في صفة الفعل، وحينًا إلىٰ تعدُّد المفعولات، وحينًا إلىٰ كلا المعنيين.

فابن الجوزي فسَّر المبالغة في (العليم) بكمال العلم[٢]، كما فسرها ابن عاشور بكثرته[٣]، وذلك متعلق بزيادة الفعل، وفسرها في (الرحمن) و(الرحيم) بتمكن الرحمة وتعلقها بكثير من المرحومين[٤]، وذلك متعلق بتعدد المفعولات.

كما أفاد الزامل[٥] أنَّ الزمخشري -علىٰ اعتزاله- يفسّر قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، بكلا المعنيين، فيقول: «والمبالغة في (التوَّاب) للدلالة علىٰ كثرة من يتوب عليه

من عباده أو لأنه بليغ في قبول التوبة، منزل صاحبها منزلة من لم يذنب قط لسعة كرمه»[٦]

فالزمخشري في هذا النص أعاد المبالغة في اسم الله التوَّاب إلىٰ لمعنيين، فكثرة من يتوب عليهم، راجع للمفعولات، وكونه بليغًا في قبول التوبة، ينزل صاحبها منزلة من لم يذنب، راجع لزيادةٍ في صفة الفعل.

وأضاف[٧] أنَّ ابن قيم الجوزية فسّر (البصير) بكمال البصر، فهو «يرىٰ دبيب النملة السوداء

---

(١) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٣٤٧-٣٤٨).
(٢) ينظر: زاد المسير (١/ ٥٨).
(٣) ينظر: التحرير والتنوير (١/ ٤١٥).
(٤) ينظر: المصدر السابق (١/ ١٧١).
(٥) ينظر: الخلاف التصريفي (٣٤٧-٣٤٨).
(٦) الكشاف (٣/ ٥٦٩).
(٧) ينظر: الخلاف التصريفي (٣٤٧-٣٤٨).

علىٰ الصخرة الصماء، في حندس الظلماء، ويرىٰ تفاصيل خلق الذرة الصغيرة، وأعضائها ولحمها ومخها وعروقها»[1]، كما فسر (السميع) بأنه الذي «استوىٰ في سمعه سر القول وجهره، وسع سمعه الأصوات، فلا تختلف عليه أصوات الخلق، ولا تشتبه عليه، ولا يشغله منها سمع سمع»[2]، فتفسير ابن القيم يوضح معنىٰ المبالغة في الصفة، توضيحًا جليًّا.

وختم كلامه بقوله: «ولهذا فالمبالغة تكون بكلا القسمين، زيادة الفعل، وتعدد المفعولات»[3]

وأمَّا يتعلق بالجانب التصريفي، وهو الذي يُعنىٰ به هذا البحث، فقد اتّخذه أرباب الفرق مطيَّةً لِلَيِّ النصوص وتحريفها؛ حتىٰ لا تتعارض مع عقائدهم وأفكارهم، وليكون التَّصريف سلاحًا لهم في صدِّ هجمات الفرق المخالفة، وكبتًا لحججهم، فالمعتزلة والجهمية النفاة وأهل التَّحريف والتَّجهيل، والتَّعطيل والتَّأويل، لا يرون في صيغ المبالغة الدلالة علىٰ الحدث والذات فضلًا عن الزيادة والمبالغة في الصفات.

وتتلخص أقوال الفرق في هذا الجانب التصريفي الخطير في الآتي:

أ- نفي صيغ المبالغة.

ب- جعل صيغ المبالغة صفات مشبهة، فرارًا من تعدد الصفات -زعموا-، وبعدًا عن القول بزيادة الصفات؛ لأن صفات الله -عندهم- منزهة عن ذلك، ويفضي إلىٰ القول بتفاضلِ صفات الله وجعْلِها في صيغ المبالغة وصيغ الصفة المشبهة، فمتىٰ ما استقام المعنىٰ من المبالغة قالوا به، ومتىٰ ما تعارض مع المعتقد فرّوا إلىٰ الصفة المشبهة، بدون ضوابط أو قواعد، وإنما محض هوىٰ وتحكُّم.

---

(١) طريق الهجرتين (ص٤٤).

(٢) المصدر السابق (ص١٢٧-١٢٨).

(٣) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٣٤٨).

ج- عدم تصنيف الأسماء والصفات الواردة بهذه الصيغ، والسكوت عنها، فلا يقال: صيغ مبالغة ولا صفات مشبهة.

د- أنها أعلام جامدة لا اشتقاق فيها ولا تدل علىٰ وصف فضلًا عن زيادة ومبالغة؛ إذِ الأعلام لا يقصد مدلولها الأصلي من مبالغة ولا غيرها.

والملاحظ ممّا سبق أنّه لو تمّ التسليم بتلك الآراء لوقعنا في تناقض تام؛ إذ في الأخذ بهذه الآراء نتائج مترتّبة[1]، منها:

١- إلغاء دور الصيغة الصرفية مع العلم أنّها تعدّ فيصلا مُهِمًّا في التَّمييز بين وظائف المفردات.

٢- إلغاء الفروق الدلالية المستخلصة من معاني الصيغ الصرفية.

٣- إلغاء لجهود الصرفيين في مجال البحث عن وظائف الصيغ الصرفية.

٤- إلغاء لقول الصرفيين: إنّ كل زيادة في المبنىٰ تصاحبها زيادة في المعنىٰ، إذ هناك فرق واضح بين (غافر) و(غفّار) ولو تمّ التسليم بعدم تصنيفها لكانت (غافر) مرادفًا لـ (غفّار) ولو قلنا: إن (غفّار) هي مبالغة في أصلها لقلنا ما الفائدة إذن من وجود صيغة المبالغة.

٥- إهمال ضابط اللزوم والتعدي، وعدم أخذه بعين النظر، وبخاصة أنَّ صيغة المبالغة يغلب عليها المتعدي أكثر من اللازم.

٦- عدم مراعاة أوزان صيغة المبالغة المتعارف عليها.

٧- النأي عن مراعاة مضمون ما قبل الصيغة، وتعلّق الصيغة بمعمولها.

٨- ثمّ إنهم يعجزون عن الإجابة عن السؤال: لماذا تتعدد الصيغ من الجذر الواحد في أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العلىٰ؟

---

(١) ينظر: صيغ المبالغة في الحديث النبوي الشريف دراسة صرفية دلالية (ص٦٧-٦٨)، وأسماء الله الحسنىٰ دراسة في البنية والدلالة (ص٩٨-٩٩)، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص١٣٦).

٩- كما يلزم من هذا القول إلغاء باب واسع من أبواب البلاغة، وهو مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال، وهو ما راعاه القرآن الكريم في تصريف الصيغ والأساليب حسب ما تقتضيه المقامات والأحوال.

ومن المعلوم أنَّ في العربية أوزانا للمبالغة؛ كفعّال نحو توّاب، وفعلان نحو رحمن، وفعول نحو غفور، وفَعِيل نحو قدير وغيرها، فهل تؤدي هذه الأبنية المختلفة معنىٰ واحدا للمبالغة؟

كما أنَّ المبالغة تفيد التَّنصيص علىٰ كثرة المعنىٰ كمًّا وكيفًا، ولكن هل هي متساوية في المعنىٰ أو متفاوتة بأن تكون الكثرة المستفادة من فعّال مثلا أشد من الكثرة المستفادة من فعول مثلا؟، وقد يؤخذ من قولهم: الزيادة في المبنىٰ تدل علىٰ زيادة في المعنىٰ أبلغيةَ (فعّال) و(مفعال) علىٰ (فعول) و(فعيل)، وأبلغية هذين علىٰ (فَعِل)[1]

وفي (الرحمن) من المبالغة ما ليس في (الرحيم)؛ ولذلك قالوا: «رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، ويقولون إن الزيادة في البناء لزيادة المعنىٰ»[2]

ويقال لهذه الفرق وأتباعها: لقد خالفتم العقل، والنقل، واللغة والتصريف؛ فإن أسماء الله وصفاته وردت بصيغ مختلفة: تارة بالاسم، وتارة بالمصدر، وتارة باسم الفاعل، وتارة بصيغ المبالغة، وتارة بالصفة المشبهة، وتارة بصيغة الفعل، وهكذا، فيبعد عقلًا ولغة وواقعًا أن تكون كلّها بمعنىٰ واحد، فما لكم كيف تحكمون!.

فالله غفور، وغافر، وغفار، ويغفر الذنوب، وهو رحيم، ورحمن، وأرحم الراحمين، ويرحم من يشاء، ورحمته وسعت كلّ شيء، إلىٰ غير ذلك من الصيغ الواردة في كلام الله -جلَّ في علاه-، وفي كلام رسول الله ﷺ.

---

(١) ينظر: معاني الأبنية العربية (ص٩٣).

(٢) الكشاف (١/ ٤٩-٥٠).

ومن هنا قال أهل اللغة: «لَا يجوز أَن يكون اللفظان يدلّان علىٰ معنىٰ وَاحِد؛ لِأَنَّ فِي ذَلِك تَكْثِيرًا للغة بِمَا لَا فَائِدَة فِيهِ»[1]

ونقل أبو هلال العسكري في الفروق أنَّ «المحققين من أهل اللغة يقولون: لَا يجوز أَن تخْتَلف الحركتان فِي الكلمتين ومعناهما وَاحِد، قَالُوا فَإِذا كَانَ الرجل عدَّةً للشيء قيل فِيهِ: مِفْعَل مثل مِرْحَم ومِحْرَب، وَإِذا كَانَ قَوِيا علىٰ الْفِعْل قيل: فَعُول مثل صَبُور وشَكُور، وَإِذا كَانَ ذَلِك عَادَة لَهُ قيل: مِفْعَال مثل مِعْوَان ومِعْطَاء ومِهْدَاء، وَمن لَا يتَحَقَّق الْمعَانِي يظنّ أَن ذَلِك كُله يُفِيد الْمُبَالغَة فَقَط، وَلَيْسَ الْأَمر كذلك، بل هِيَ مَعَ إفادتها الْمُبَالغَة تفِيد الْمعَانِي الَّتِي ذَكرنَاهَا»[2]

فالمبالغة إذن تفيد التنصيص علىٰ كثرة المعنىٰ، ولكن هذه الكثرة متفاوتة من صيغة إلىٰ أخرىٰ، وقد ورث مقالة التجهم والاعتزال، والتمشعر النافي للأفعال حدوثًا وتجددًا، بعض الباحثين العصريين، وتولَّوا كبر نشرها بحجة البحث العلمي، والتحرر الفكري، ولكلٍّ قوم وارث، وسواء كان ذلك منهم عن علم أو جهل، بحسن نِيَّة أو بخبث طَوِيَّة، فالله يتولانا ويتولاهم[3]

المسألة الثالثة: هل يلزم من نفي المبالغة نفي أصل الفعل؟

وقد أشكلت دلالة المبالغة، في قول الله -تعالىٰ-: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: ١٨٢، و الأنفال: ٥١][4] إذ النفي هنا لكثرة الظلم، والله ﷻ لا يظلم مطلقًا.

---

(١) الفروق اللغوية للعسكري (ص٢٣).

(٢) المصدر السابق (ص٢٤).

(٣) ينظر مثلا: التعدد الوظيفي للصيغة الصرفية في القرآن الكريم، جمال عبدالناصر عبدالعظيم، رسالة ماجستير - دار العلوم، ١٩٩٥م، والصفة المشبهة دراسة نحوية، صبري أحمد عبدالمقصود، رسالة ماجستير - دار العلوم، ١٩٩٦م، كلاهما عن أسماء الله الحسنىٰ، أحمد مختار (ص٩٨)، والتوجيه المعنوي للبنية الصرفية في القرآن الكريم (ص١٨٢)، ضمن (مجلة التربية والعلم/ المجلد (١٧)/ العدد (٢)/ سنة ٢٠١٠م).

(٤) وورد (ظلّام) أيضًا في: [الحج: ١٠]، و[فصلت: ٤٦]، و[ق: ٢٩].

قال الزركشي: «ومن المشكل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ﴾ [فصلت: ٤٦]، وتقريره: أنَّه لا يلزم من نفي الظلم بصيغة المبالغة نفي أصل الظلم والواقع نفيه، قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]»[1]

وقد ذكر العلماء أوجها في الخروج من هذا الإشكال، فأبو البقاء العكبري[2] ذكر أربعة، وهو ظاهر ما ذكره أبو حيان[3]، وزادها السمين[4] واحدًا لتصبح خمسة أوجه، وأوصلها السيوطي[5] إلىٰ تسعة، ووفَّاها الزركشي[6] حتىٰ أصبحت اثني عشر توجيهًا، وذكرها الزامل[7] مع شيءٍ من التقديم والتأخير، وإعادة الترتيب مضيفًا إليها شيئا من التعليق والمقابلة والترجيح، وملخصها:

الأول: أنّ (فعَّالًا) قد يأتي غير مراد به الكثرة، ومن ذلك قول طرفة[8]:

ولست بحلَّال التِّلاعِ مَخافةً ... ولكنْ متىٰ يَسْتَرْفِدِ القومُ أَرْفِدِ

فلم يرد هنا أنَّه يحل التلاع قليلًا؛ لأن ذلك منافٍ لمقصد الفخر، الذي يدل عليه آخر البيت.

الثاني: أنه للكثرة؛ لأنه مقابَلٌ ب-(العبيد)، وهم كثيرون، فناسب أن يقابل الكثير بالكثير.

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٥١١ ومابعد).

(٢) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (١/ ٣١٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٣/ ٤٥٦-٤٥٧).

(٤) ينظر: الدر المصون (٣/ ٥١٥).

(٥) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (٣/ ٢٦٥-٢٦٦).

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن (٢/ ٥١١-٥١٣)، وقال بأنها اثنا عشر وجها، ولكنه ذكر أحد عشر وجهًا.

(٧) ينظر: الخلاف التصريفي (٣٤٩-٣٥٣).

(٨) البيت من الطويل في ديوانه (ص٢٩)، وأشعار الشعراء الستة الجاهليين (ص٤٠٠).
التلاع: جمع تلعة، وهي ما ارتفع من مسيل الماء، وانخفض عن الجبال، والمعنىٰ: لا أنزل في التلاع خوفًا من حلول الأضياف، ولكن إذا استعانني القوم بالقرىٰ أعنتهم.

الثالث: أنه إذا نفىٰ الظلم الكثير، انتفىٰ الظلم القليل ضرورة؛ لأن الذي يظلم إنما يظلم لانتفاعه بالظلم، فإذا ترك الظلم الكثير، مع القدرة عليه، وظهور نفعه له، فإنه للقليل أترك.

الرابع: أنه علىٰ النسب، أي ليس بذي ظلم، اختاره ابن مالك، ونسبه إلىٰ المحققين[1].

الخامس: ذكر الحريري عن بعض أصحاب اللغة: «أَنَّ أقلَّ الْقَلِيل من الظُّلم لَو ورد مِنْهُ وَقد جلّ سُبْحَانَهُ عَنهُ لَكَانَ كثيرًا لاستغنائه عَن فعله وتنزهه عَن قبحه، وَلِهَذَا يُقَال: زلَّة الْعَالم كَبِيرَة»[2]

السادس: أنَّ نفي المجموع يصدق بنفي الواحد، ويصدق بنفي كل واحد، وفي الآية نفىٰ المجموع، ليصدق عليه نفي الواحد، والذي عينه دليل خارجي، وهو قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠].

السابع: أنَّه أراد: ليس بظالم، ليس بظالم، ليس بظالم، فجعل مقابلة ذلك: وما ربك بظلاّم.

الثامن: أنَّه جاء جوابًا لمن قال: هو ظلام.

التاسع: أنَّ المبالغة وغيرها في صفات الله في الإثبات سواء، فجرىٰ النفي علىٰ ذلك، وهذا القول يتوافق مع قول من يقول بأنّ صفات الله لا تتفاضل.

العاشر: أنَّ من يعذب غيره عذابًا شديدًا قد يظن أنه ظلام، قبل معرفة جرم الذنب.

الحادي عشر: أنَّ العذاب من العِظَم بحيث لولا استحقاق المعذَّب له لكان ظلمًا بليغًا.

الثاني عشر: أنَّه أريد التعريض، بأنَّ هناك ظلامًا للعبيد من ولاة الجور.

---

(١) ينظر: شرح الكافية الشافية (٤/ ١٩٦٣).

(٢) درة الغواص (ص١٠٦).

واختار الزامل القول الأول معللا ذلك: بـ «أنّ له شواهد، ولدلالة السياق عليه، ولا تأويل فيه متكلفًا، كما يلحظ في التخريجات: الخامس، والسادس، والسابع، والثامن، والعاشر، والثاني عشر»[1]

وما اختاره الزامل غير مختار عند الباحث؛ لأنه أخرج الصيغة عن معناها ومدلولها مع إمكان حملها عليه، والذي يراه الباحث أنَّ التوجيه الثاني هو المختار؛ إذ ليس فيه تكلف، وأمكن حمل الصيغة علىٰ بابها؛ إذْ هو الأصل، وأما التوجيهان الثالث والرابع فهما في الرتبة بعد الثاني، ولا يخلوان من وجاهة.

وأعجبني تعقب الزامل علىٰ التوجيه التاسع إذْ قال: «أما التخريج التاسع، فالصواب أنَّ صفات الله -تعالىٰ- تتفاضل، فليس القادر كالقدير والمقتدر، والرحمن والرحيم»[2]، قال الغزالي: «لو ورد الغافر والغفور والغفار، لم يكن بعيدًا أن تعدَّ هذه ثلاثة أسامٍ؛ لأن الغافر يدل علىٰ أصل المغفرة فقط، والغفور يدل علىٰ كثرة المغفرة، بالإضافة إلىٰ كثرة الذنوب، حتىٰ إنَّ من لا يغفر إلا نوعًا واحدًا من الذنوب قد لا يقال له غفور، والغفار يشير إلىٰ كثرةٍ علىٰ سبيل التكرار، أي يغفر الذنوب مرة بعد أخرىٰ، حتىٰ إن من يغفر جميع الذنوب ولكن أول مرة، ولا يغفر العائد إلىٰ الذنب مرة بعد أخرىٰ لم يستحق اسم الغفار»[3]، وهذا قد سبق تقريره.

والمستخلص في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٦]: أنَّه للكثرة؛ لأنه مقابَلٌ بـ(العبيد)، وهم كثيرون، فناسب أن يقابل الكثير بالكثير، وليس معنىٰ ذلك إثبات آحاد الظلم؛ إذْ الظلم منفي في حق الله كثرةً وآحادًا، والمقصود: أنه إذا نفىٰ الظلم الكثير، انتفىٰ الظلم القليل ضرورة؛ لأنَّ الذي يظلم

---

(١) الخلاف التصريفي (ص٣٥١).

(٢) المصدر السابق (ص٣٥١-٣٥٢).

(٣) المقصد الأسنىٰ (ص٤١).

إنَّما يظلم لانتفاعه بالظلم، فإذا ترك الظلم الكثير، مع القدرة عليه، وظهور نفعه له، فإنَّه للقليل أترك.

ولا يبعد ما قاله ابن مالك ونسبه إلىٰ المحققين: أنَّه علىٰ النسب، أي ليس بذي ظلم[1]، والله -تعالىٰ- أعلا وأعلم.

المسألة الرابعة: التاء التي تفيد المبالغة في نحو (علامة) و(نسابة)، هل يصح دخولها علىٰ أسماء الله وصفاته؟

قال ابن يعيش: «ولا تدخل هذه التاء في صفات الله -تعالىٰ-، وإن كان معناها المبالغةَ لوجودِ لفظ التأنيث، ولا يحسُن إطلاقه علىٰ البارئ؛ لأنّها مبالغةٌ بعلامة نَقْص»[2]

وإن كان يجوز إطلاق ذلك علىٰ المذكر لغةً «والعرب ربما وصفت مذكرًا بلفظ المؤنث، كقولهم للرجل: رحمة، وعبد الله بركة، وزيد نسَّابة، وعمرُ علَّامة، ويقال للرجل، إذا لم يحج: صرورة»[3]

وتنزيه الأسماء الإلهية عن ذلك هو المتعين والمطلوب، إلّا أن يثبت بذلك نصٌّ معصوم أو إجماع فيلزم المصير إليه اقتداءً، ولا أعلم في هذا خلافًا، والله أعلم.

---

(١) ينظر: شرح الكافية الشافية (٤/ ١٩٦٣).

(٢) شرح المفصل لابن يعيش (٢/ ٢٤٦).

(٣) الإبانة في اللغة العربية (١/ ٤٤٠-٤٤١).

المطلب الرابع
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في اسم التفضيل

اسم التفضيل من الصيغ التي يؤتىٰ بها للمفاضلة بين شيئين أو جهتين في صفة مشتركة بينهما، لكن قد وقع خلاف: هل تستعمل العرب هذه الصيغة في غير بابها ومعناها الحقيقي؟ فتكون لمطلق الوصف مجردةً عن المفاضلة، وتؤوَّل صيغة أفعل التفضيل حينئذٍ باسم الفاعل، أو الصفة المشبهة، فذهب بعضهم إلىٰ عدم جواز ذلك لا سماعًا ولا قياسًا، وأنه لا بدّ من مشاركة بين المفضل والمفضل عليه في أصل الوصف، إما حقيقة أو تقديرًا، وذهب آخرون إلىٰ جواز ذلك سماعًا، وأجازه غيرهم مطلقًا، ولكن عند تعذر واستحالة حمل التفضيل علىٰ بابه، لا بالتشَهِّي والتقَوُّل علىٰ الله ورسوله بغير علم ولا هدىٰ ولا كتاب منير، وسيأتي مزيد إيضاح لذلك.

وقد آثر الباحث تقسيم هذا المطلب علىٰ مسائل يسهل من خلالها فهم اسم التفضيل، وما يتعلق به من مسائل التصريف والاعتقاد، فكانت علىٰ النحو الآتي:

المسألة الأولىٰ: معنىٰ التفضيل لغةً واصطلاحًا

معنىٰ التفضيل لغةً: التفضيل: مصدر فَضَّلَ يُفَضِّلُ بالتضعيف، يقال: «الفاء والضاد واللام أصل صحيح يدل علىٰ زيادة في شيء،   ويقال: فَضَلَ الشيء

يَفضُل، وربما قالوا: فَضِل يفضُل وهي نادرة»[1]، والفضل في القدر غير التَّفَضُّل الذي بمعنىٰ الإفضال والتطوّل[2]

جاء في اللسان: «الفضل والفضيلة معروف: ضد النقص والنقيصة والتفاضل: التمازي في الفضل. وفضَّلَهُ: مَزَّاه. والتفاضل بين القوم: أن يكون بعضهم أفضل من بعض وفضلته علىٰ غيره تفضيلا إذا حكمت له بذلك أو صيرته كذلك وأفضل عليه: زاد»[3]

يلاحظ أنّ الجذر (ف ض ل) في المعجم لا يدل إلا علىٰ الزيادة الحسنة في مدح أو كمال، لكن هذه الزيادة في الاصطلاح يراد بها الزيادة المطلقة في كمال أو نقص[4]

معنىٰ التفضيل اصطلاحًا: لم يقدم سيبويه تعريفًا دقيقًا لاسم التّفضيل، فهو يعقد في كتابه بابًا يقول مسهبًا في عنوانه كعادته: «هذا باب ما جرىٰ من الأسماء التي تكون صفة، مجرىٰ الأسماء التي لا تكون صفة، وذلك أفعل منه وأفعل شيء نحو: خير شيء وأفضل شيء وأفعل ما يكون وأفعل منك»[5] فمَثَّل لمسائله وأحكامه، مكتفيًا بوزن **أفعل** دون أن يستعمل مصطلح اسم التّفضيل أو أفعل التّفضيل، وتابعه المبرد فعقد بابًا في المقتضب قائلًا: «باب مسائل أفعل»[6] ولم يعرفه أيضًا، وبنحو هذا قال السيرافي[7]

وبين اسم التفضيل، وصيغتي التعجب توافق في كثير من المسائل، ولذا

---

(١) مقاييس اللغة (٤/٥٠٨) مادة (فضل).

(٢) ينظر: العين (٧/ ٤٤).

(٣) لسان العرب (١١/ ٥٢٤-٥٢٥)، مادة (فضل).

(٤) ينظر: اسم التفضيل في القرآن الكريم دراسة دلالية، إعداد: رياض يونس خلف الجبوري (ص٧)، رسالة ماجستير - جامعة الموصل، سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٥) الكتاب (٢/ ٢٤).

(٦) المقتضب (٣/٢٤٨).

(٧) ينظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي (٥/ ١٠٧).

ضمهما سيبويه في سياق واحد عند بيانه لمفهوم (أفْعَل) التعجب، فقال: «إذا قلت: ما أَفْعَلَهُ، فأنت تريد أن ترفعه عن الغاية الدنيا، والمعنىٰ في أفْعِل به، وما أفْعَلهُ واحد، وكذلك أفْعَلُ منه»[1]

وقد عُرِّف بتعريفات متعدِّدَة، منها:

تعريف ابن الحاجب: «التّفضيل: ما اشتق من فعل لموصوف بزيادة علىٰ غيره وهو أفعل»[2]، قال الرضي: «والأولىٰ أن يقال: هو المبني علىٰ أفعل لزيادة صاحبه علىٰ غيره في الفعل، أي في الفعل المشتق هو منه»[3]

وابن هشام الأنصاري يعرفه بأنه: «الصفة الدالة علىٰ المشاركة والزيادة»[4]، وهو عند خالد الأزهري: «الوصف المبني علىٰ أفعل لزيادة صاحبه علىٰ غيره في أصل الفعل»[5]، ثم صارت هذه الترجمة في الاصطلاح اسمًا لكل ما دل علىٰ الزيادة، تفضيلًا كانت كأحسن، أو تنقيصًا كأقبح، وإن لم يكن علىٰ وزن أفعل، كـ- (خير وشر)[6]

أمَّا المحدثون فقد اجتهدوا في أنْ يكون لاسم التّفضيل تعريف شامل جامع مانع، فهذا أحمد الحملاوي يعرّفه بقوله: «هو الاسم المصوغ من المصدر للدلالة علىٰ أن شيئين اشتركا في صفة، وزاد أحدهما علىٰ الآخر في تلك الصفة»[7]، ومثله قول عباس حسن: «هو اسم مشتق علىٰ وزن **أفعل** يدل في الأغلب علىٰ أنَّ شيئين اشتركا في معنىٰ، وزاد أحدهما علىٰ الآخر فيه»[8]

---

(١) الكتاب (٤/ ٩٧).

(٢) شرح الرضي علىٰ الكافية (٣/ ٤٤٧).

(٣) المصدر السابق، وينظر: شرح الحدود النحوية (ص٣٣٦).

(٤) شرح قطر الندىٰ وبل الصدىٰ (ص٢٨٠).

(٥) شرح التصريح علىٰ التوضيح (٢/ ٩٢).

(٦) ينظر: حاشية الخضري علىٰ شرح ابن عقيل (٢/ ٥٨٧).

(٧) شذا العرف في فن الصرف (ص٦٦).

(٨) النحو الوافي (٣/ ٣٩٥).

وسار حذوهما مصطفىٰ الغلاييني[1]، ومحمد الانطاكي[2]، وغيرهم[3]

وهذا التعريف الذي عرفه به الحملاوي وموافقوه لم يرتضِه الدكتور عبد الله الدايل[4]، وكذا لم يرتضه الزامل وعلل ذلك بـ «أن التفضيل لا ينحصر في اثنين فقط، فيقال: زيد أفضل من عمرو، كما يقال: زيد أفضل منهم، وزيد الأفضل، والزيدون أفضل من عمرو»[5]

والذي يراه البحث أنَّ ما ذهب إليه الدايل والزامل لا يصح؛ إذْ مراد المعرفين بالشيء الجنس لا المفرد، وحينئذٍ يدخل فيه المفرد والتثنية والجمع، والمذكر والمؤنث، والله أعلم.

ويرىٰ محمد عبد المجيد أنَّ هذه التّعريفات لم تذكر وزن فعلىٰ مؤنث أفعل، لذلك فإن التعريف الشامل عنده هو: «اسم مشتق من المصدر علىٰ **وزن** أفعل للمذكر وفعلىٰ للمؤنث، يدل -في الأغلب- علىٰ أن شيئين اشتركا في صفة، وزاد أحدهما علىٰ الآخر في تلك الصفة وقد لا يدل علىٰ ذلك، كما يدل -في أغلب صوره- علىٰ الاستمرار والدوام»[6]، وما تُعُقِبَ به الدايل والزامل يرد أيضًا علىٰ هذا التعريف، ويضاف: بأن التعاريف تصان عن الإسهاب والتفصيل، والله أعلم.

المسألة الثانية: دلالات اسم التفضيل واستعمالاته

ولا يخلو المفضل عليه من مشاركة المفضل في المعنىٰ غالبًا، وهذه

---

(١) ينظر: جامع الدروس العربية (١/ ١٩٣).

(٢) ينظر: المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها (١/ ٢٤٣).

(٣) ينظر: أبنية الصرف في كتاب سيبويه (ص١٩٥)، وفي الصرف العربي (ص٢٠٠)، وتهذيب التوضيح (٢/ ٩٢)، والصيغ الإفرادية العربية (ص١٧١).

(٤) ينظر: الوصف المشتق في القرآن الكريم (ص٩١).

(٥) الخلاف التصريفي (ص٣٨٣-٣٨٤).

(٦) ظاهرة التّفضيل بين القرآن الكريم واللغة: مجلة البلقاء، العلوم الإنسانية والاجتماعية، (مج ٩/ ع١/ سنة ٢٠٠٢م/ (ص٢٣٠»، عن: اسم التفضيل في القرآن الكريم دراسة دلالية (ص٨).

المشاركة إما أن تكون حقيقية، وإما أن تكون المشاركة تقديرية لا حقيقية، وتسمىٰ أحيانًا اعتقادية، وإن كان الاعتقاد باطلًا.

وقد يقصد باسم التّفضيل «تجاوز صاحبه وتباعده عن غيره في الفعل، لا بمعنىٰ تفضيله بالنسبة إليه بعد المشاركة في أصل الفعل، بل بمعنىٰ أن صاحبه متباعد في أصل الفعل، متزايد إلىٰ كماله فيه علىٰ وجه الاختصار، فيحصل كمال التّفضيل»[(١)]

ومن ذلك ما جاء في التهكم، من قولهم: **هو أعلم من الحمار** فليس للحمار علم حتىٰ يكون هو أعلم منه، ولكن المراد به التهكم، كأنه قيل: «إن أمكن أن يكون للحمار علم فأنت مثله مع زيادة، وليس المقصود بيان الزيادة، بل الغرض التشريك بينهما في شيء معلوم انتفاؤه عن الحمار»[(٢)]

وقد يكون التّفضيل بين شيئين في صفتين مختلفتين، فيراد بالتّفضيل حينئذ أن أحد الشيئين قد زاد في صفته، علىٰ الآخر في صفته كقولهم: العسل أحلىٰ من الخل، والصيف أحر من الشتاء، والليل أظلم من النهار، فليس ثمة اشتراك بين المفضل والمفضل عليه، وإنما المراد: أنَّ العسل في حلاوته، زائد علىٰ الخل في حموضته، فاتّصاف العسل بالحلاوة، أكثر من اتّصاف الخل بالحموضة، وكذا الباقي[(٣)]، جاء في كليات أبي البقاء: «وقد يستعمل **أفعل** لبيان الكمال والزيادة في وصفه الخاص، وإن لم يكن الوصف الذي هو الأصل مشتركًا وعليه قولهم: الصيف أحر من الشتاء، أي: الصيف أكمل في حرارته من الشتاء في برودته»[(٤)]

وأنكر ابن مالك وأبو حيان[(٥)] صحة هذا التقدير، وأكدا وجوب اشتراك

---

(١) الكليات (ص٩٦).

(٢) شرح الرضي علىٰ الكافية (٣/ ٤٥٥).

(٣) ينظر: حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٣/ ٧٢)، وظاهرة التّفضيل (ص٢٣٠).

(٤) الكليات (ص٩٦).

(٥) ينظر: تذكرة النحاة (ص٢٩٤).

المفضل والمفضل عليه في أصل الوصف، وأوّلَ ابنُ مالك مَا جاء ظاهره خلاف ذلك[١].

وقد يستعمل اسم التّفضيل عاريًا عن معنىٰ التّفضيل، فيتضمن معنىٰ اسم الفاعل، كقوله -تعالىٰ-: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾ [الإسراء: ٥٤] أي: عالم بكم، أو معنىٰ الصفة المشبهة كقوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧].

أي: وهو عليه هيّن، لأنّه لا يقال: شيء أهون عليه من شيء.

وهذه المسألة -مجيء اسم التّفضيل لغير قصد المفاضلة- اختلف فيها النحاة قديمًا وحديثًا، وقد أطال بحثها رياض الجبوري[٢]، وذكر أقوال المختلفين وأدلتهم مع مناقشتها، ثم لخص الخلاف قائلا: «وخلاصة ما قدمناه في جواز استعمال اسم التّفضيل مجردًا عن معناه، أو عدم جواز ذلك ثلاثة آراء:

الرأي الأول: أنه يجوز استعمال اسم التّفضيل عاريًا عن اللام والإضافة **ومن**، مجردًا عن معنىٰ التّفضيل مؤولًا باسم الفاعل أو الصفة المشبهة قياسًا مطردًا، وقد مثّل هذا الرأي المبرد في مقتضبه.

الرأي الثاني: أنه يجوز لكن الأصح قصره علىٰ السماع، فما ورد من ذلك يحفظ ولا يقاس عليه، وهو ما صرح به ابن مالك في التسهيل، والرضي في شرحه.

الرأي الثالث: عدم جواز ذلك لا سماعًا ولا قياسًا، وأنه لا بدّ من مشاركة بين المفضل والمفضل عليه في أصل الوصف، إما حقيقة أو تقديرًا، وهو قول شُراح الألفية[٣]»[٤]

---

(١) ينظر: شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ (ص٧٦٧).

(٢) ينظر: اسم التفضيل في القرآن الكريم دراسة دلالية (ص١١-١٧).

(٣) ينظر: شرح ابن عقيل علىٰ ألفية ابن مالك (٢/ ١٦٥)، وشرح الأشموني (٣/ ٥١).

(٤) اسم التفضيل في القرآن الكريم دراسة دلالية (ص١٧).

هذا وقد ذكر بعض الباحثين[1] أنَّ أسماء الله الحسنىٰ وصفاته العليا وردت في القرآن الكريم علىٰ صيغة اسم التفضيل في صور ثلاث:

الصورة الأولىٰ: اسم التفضيل المطلق أو التام، كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، و﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، و﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ٣]، ونحوها.

الصورة الثانية: التفضيل المباشر، كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

الصورة الثالثة: إضافة اسم التفضيل إلىٰ جمع معرفة، كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، و﴿وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [المائدة: ١١٤]، و﴿فَٱصْبِرُوا۟ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٧]، و﴿وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [هود: ٤٤٥]، و﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، و﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠]، و﴿فَٱللَّهُ خَيْرٌ حَٰفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، و﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، و﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [الصافات: ١٢٥]، ونحوها.

فالآيات المذكورة آنفًا ونحوها من الآيات التي ورد فيها ذكر أسماء الله وصفاته علىٰ صيغ التفضيل، هي التي يظهر فيها الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لاسم التفضيل، ويمكن إيضاحها في مسائل مكملةً للمسائل السابقة:

المسألة الثالثة: هل يشترك الخالق والمخلوق في اسم التفضيل، والتفاضل يكون في جوانب أخرىٰ كحقيقة الصفة وكمالها ونحو ذلك؟

لا يمنع أهل السنة والجماعة من اشتراك الخالق والمخلوق في الاسم، أو بعض المسمىٰ، أي في بعض المعنىٰ، وكلٌّ له أسماؤه وصفاته اللائقة به، كما

(١) ينظر: أسماء الله الحسنىٰ دراسة في البنية والدلالة، لأحمد مختار (ص١٠٠-١٠٢).

أن الخالق والمخلوق يشتركان في الوجود والذات، ولكن ليست ذات الله كذات المخلوقين، ولا وجوده كوجود المخلوقين -تعالىٰ الله عن ذلك- فوجود الله كامل لم يسبق بعدم، ولا يلحقه فناء، بخلاف وجود المخلوقين، والله -جلَّ في علاه- له الكمال المطلق في ذاته فلا تشبهه سائر الذوات؛ ولذا قعَّد أهل السنة قاعدة في الأسماء والصفات، وهي: ما يقال في الذات يقال في سائر الصفات، أو الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أن ذاته لا تشبهها سائر الذوات وإن اشتركوا في تسمية الذات، فكذلك صفاته لا تشبهها سائر صفات الخلق، وإن تشابهت في الأسماء أو في بعض المسميات، ويستدلون علىٰ ذلك بأدلة منها: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يُوسُف: ٣٠]، فهذا ملك مصر تسمىٰ بالعزيز، وربنا جلَّ في علاه من أسمائه العزيز، فاشتركا في الاسم، وفي بعض الصفة وهي العزّة؛ ولكن عزة الله كاملة، وعزة المخلوق ناقصة، فعندهم أن الاشتراك في الاسم أو في بعض المسمىٰ لا يوجب الاشتراك المطلق، ويستدلون -أيضًا- بقوله -تعالىٰ-: ﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يُوسُف: ٧٨]، فهذا نبي الله يوسف عليه السلام تسمّىٰ بالعزيز واتصف بالمحسن، وهذا يدل علىٰ مشروعية ذلك؛ إذْ لو كان حرامًا لما فعله يوسف عليه السلام.

وهناك قاعدة أخرىٰ، هي: القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر؛ فإن كل الفرق المخالفة تثبت لله صفةً أو صفاتٍ ما، فما قالوه في هذه الصفة أو تلك الصفات يلزمهم أن يقولوه في باقي الصفات وسائرها، فالجهمية يثبتون لله صفة واحدة وهي الوجود وينفون عنه سائر الصفات، والمعتزلة يثبتون ثلاث صفات وينفون سائر الصفات، والكلابية والأشاعرة يثبتون سبع صفات وينفون أو يؤولون، وتارة يفوضون سائر الصفات، ويزعمون أن إثبات ما نفوه من الصفات يوجب الاشتراك بين الخالق والمخلوق، ويؤدي إلىٰ تشبيه الله بالحوادث، أو حلول الحوادث فيه -سبحانه جلَّ شأنه-، وتعالىٰ الله عما يقوله المعطلة والممثلة والمؤولة المحرفة علوا كبيرا، فإنِ اشْتَرَكَ الخالقُ والمخلوقُ في

اسم أو صفة عطلوا الباري عنها؛ لأن الاشتراك يوجب التشبيه -زعموا-، فقال لهم أهل السنة والحديث: ما أثبتموه من صفات كذلك يشترك فيها الخالق والمخلوق، فما هو جوابكم عنها هو جوابنا عن باقي الصفات، وهو إلزام قوي.

والمقصود أنّ الفرق المخالفة تمنع من ذلك كلِّه بحجة نفي المشابهة بين الخالق والمخلوق، فعطَّلوا الله عن أسمائه وصفاته، وزعموا أنهم ينزهون الله عن مشابهة الحوادث، أَلَا إنَّهم قد شبهوه بالعدم -فتعالىٰ الله عما يقولون علوًّا كبيرًا-.

وكان من هذا الباب ورود أسماء الله وصفاته علىٰ صيغة التفضيل التي تقتضي المشاركة بين المتفاضلين، ومن ذلك:

المسألة الرابعة: قوله -تعالىٰ-: ﴿فَٱللَّهُ خَيۡرٌ حَٰفِظٗاۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ [يُوسُف: ٦٤]، **وقوله: ﴿قَالَ لَا تَثۡرِيبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَۖ يَغۡفِرُ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾** [يُوسُف: ٩٢].

في هاتين الآيتين «إثبات صفة الرحمة لله -جلَّ وعلا-، وإثبات صفة الرحمة للمخلوق، غير أن رحمة الله أعظم من رحمة المخلوق؛ لقوله: ﴿وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾، فمعنىٰ ذلك أن لله رحمة وللمخلوق رحمة، ورحمة الله أعظم وأغلب من رحمة المخلوق، وهذا فيه تنصيص علىٰ: أنّ الاشتراك في هذا الاسم بين الخالق والمخلوق إنما هو اشتراك في بعض المعنىٰ -في بعض المسمىٰ- فالله رحيم، والمخلوق يكون رحيمًا، لكن رحمة المخلوق تناسبه، ورحمة الله تليق بجلاله وعظمته، وبين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، جلَّ ربنا وتعاظم وتقدس»[(١)]

والفرق المخالفة لأهل السنة من جهمية ومعتزلة وأشاعرة وغيرهم، تنفي صفة الرحمة عن الله، ولهم في ذلك طرق وسبل، فلمّا احتج عليهم أهل السنة

---

(١) اللآلئ البهية في شرح الواسطية (١/ ٣٠٢).

بالآيات التي فيها اسم التفضيل في أسماء الله وصفاته، والذي مقتضاه الاشتراك بين المتفاضلين والتفاضل في الصفة، ذهبوا يلتمسون المخارج اللغوية، والوجوه التصريفية، والحالات الإعرابية، وراحوا ينظرون في أقوال أئمة اللغة، وفطاحلة النحو والصرف، فإن أُعْيُوا رجعوا إلىٰ أقوال أهل التفسير وإن لم يكونوا من أهل اللغة والنحو والصرف؛ والسبب أنهم اعتقدوا أوَّلًا ثم ذهبوا يلتمسون أدلة لمعتقدهم، ومنهم من يكون في دينه رقة فلا يبالي أن يستدل بالواهيات والموضوعات، بل بالمُحَالات، والغرائب التي يعجز أصحابها عن فهمها وشرحها، وكان من ذلك الرجوع الىٰ اللغة والاعتماد علىٰ الجانب التصريفي، والوجوه الصرفية ولو كانت مخالفة للقياس، أو مناقضة للقواعد، أو بدعًا من القول لم يسبق إليه أحد.

فلمَّا نظروا إلىٰ الآيات المذكورة آنفًا، اتخذوا اللغة طريقًا للرد، فتارة يلجؤون إلىٰ علم المعاني والبيان من علوم البلاغة، وتارة إلىٰ التأويل والتحليل النحوي، وتارة إلىٰ التوجيه التصريفي، ويمكن إجمال ما ذكروه في الفقرات الآتية[١]:

أ- اسم التفضيل هنا جُرِّدَ من معنىٰ التفضيل.

ب- أي: إنّ اسم التفضيل هنا يؤول إمَّا إلىٰ اسم فاعل، أو إلىٰ صفة مشبهة.

ج- إبقاء التفضيل علىٰ بابه، ولكن يؤول المعنىٰ.

---

(١) ينظر: الخلاف التصريفي (٣٩٧-٤٠٢)، والخلافات الصرفية في توجيه بعض الأبنية في القرآن، د/ شريف بن عبدالكريم النجَّار (ص٣٩٠-٣٩٦)، بحث ضمن مجلة الجامعة الإسلامية (ع (١٤٤)/ السنة (٤١)-١٤٢٩هـ/ من (ص٣٧٧-٤٤٩)، والدلالة المعجمية السياقية في كتب معاني القرآن (ص٤١٢-٤١٦)، ودور الأداء الصوتي والبنية الصرفية في التحليل النحوي عند أبي جعفر النحَّاس (٣٣٨هـ)، بحث ضمن مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية (ع (٧)/ السنة الرابعة٢٠١٢م/ (ص٤٣١) وما بعد)، وأسماء الله الحسنىٰ دراسة في البنية والدلالة، لأحمد مختار (ص١٠٠-١٠٢).

د- حاولوا البعد عن مفهوم الموازنة التي قد توهم المشاركة في أصل الصفة مع آخرين، فحملوا اسم التفضيل هنا علىٰ التفضيل المطلق[(١)]

هـ- وقالوا: لو أبقينا التفضيل علىٰ بابه للزم منه اشتراك الخالق والمخلوق في صفة الرحمة، وفيه تشبيه ننزه الله عنه؛ ولو قلنا بذلك للزم إثبات الرحمة لله، والرحمة رقة في القلب، وربنا -سبحانه- منزه عن ذلك، فشبّهوا ومثّلوا، ثم نفَوا وعطّلوا، وقد قيل: **كل معطل ممثل.**

و- وذكر بعض المعاصرين جملة من الآيات التي فيها اسم تفضيل، مثل: قوله -تعالىٰ-: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، و﴿وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [المائدة: ١١٤]، و﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، ونحوها.

ثمّ علّق عليها قائلا: «يلاحظ أنَّ التفضيل جاء من فعل ثلاثي يمكن التَّفضيل منه مباشرة، فلماذا عدل عن ذلك؟

[أجاب:] ربما كان السبب يكمن في أن الغرض قد تعلق بوصف زائد علىٰ مجرد التفضيل، وصف يبين نوع الحدث، أو درجته ورتبته في قائمة الاحتمالات؛ فليس المراد في المثال الأول تفضيل الله في وصف المكر، وإنما النصُّ علىٰ خيريَّة هذا المكر مما سواه»[(٢)]، ولهم دون ذلك حجج هم بها قائلون، وعليها يعتمدون، وسيأتي في هذا المبحث مزيد من النماذج لمثل هذه الآيات التي وقع فيها اختلاف في اسم التفضيل -إن شاء الله-.

ويمكن الجواب عمَّا سبق بجوابين: أحدهما مجمل والآخر مفصل.

أمَّا المجمل: فكل ما سبق ذكره، إمّا استدلال في غير المحل، أو في المحل لكن مع الاحتمال، أو استدلال بالمختلف فيه، ولا يصح ذلك في النقض

---

(١) ينظر: أسماء الله الحسنىٰ دراسة في البنية والدلالة، لأحمد مختار (ص١٠١).

(٢) المصدر السابق (ص١٠١-١٠٢).

والجواب، سواء أكان ذلك في المجال اللغوي التصريفي أم كان في المجال العقدي، ويضاف ما سبق تقريره من قواعد في باب الأسماء والصفات.

وأمَّا الجواب المفصَّل: فإنَّه يتكرر عند صيغ التفضيل في عدة مواطن من القرآن الكريم إشكال، يتوهمه بعضهم، وهو عدم اشتراك الطرف الآخر وهو المفضَّل عليه مع المفضَّل في الصفة، فلذا يتسرع الكثير في الخروج عن الأصل، ويكون للآية وجه صحيح يمكن حملها عليه، فيؤدي إلىٰ تغيير معنىٰ الآية وحملها علىٰ معنىٰ مرجوح، ومنها هذه الآية: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾.

ويقال متىٰ أمكن الحمل علىٰ الأصل فلا يجوز العدول عنه، وما من آية ادُّعي فيها أنَّ التفضيل فيها خارج عن بابه وأصله، إلَّا وأمكن تفسيرها علىٰ ظاهرها وحمل التفضيل فيها علىٰ أصله.

وأمَّا مَا ذكره أحمد مختار من إخراج اسم التفضيل عن بابه، مستفهمًا عن العدول عن التفضيل المباشر مع أنه جاء من الفعل الثلاثي؟

وأجاب عن نفسه: ربما كان السبب يكمن في أن الغرض قد تعلق بوصف زائد علىٰ مجرد التفضيل، ثم مثل لذلك.

فالجواب: أنَّ الباحث المذكور، استدل بآيات منها قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، فيا ليت شعري أين العدول عن التفضيل المباشر في هذه الآية؟.

واسم التفضيل في هذه الآية علىٰ بابه -كما سبق تقريره-، ولا يوجد مانع من حمل التفضيل علىٰ بابه وأصله، وتكون المفاضلة في صفة الرحمة بين الخالق والمخلوق؛ فإنَّ الله -جلَّ في علاه- أثبت صفة الرحمة في «القرآن الكريم بأنواع من الإثبات -ترغيمًا للمؤولة، والمعطلة-: تارة باسم الفاعل، وتارة بصيغة المبالغة، وتارة بالفعل، وتارة بعموم أثرها، وتارة بسعتها، وتارة باشتراك الخالق مع المخلوق في أصلها، كهذه الآية»[1]

---

(١) اللآلئ البهية في شرح الواسطية (١/٢٩٦-٢٩٧).

فتنوعت الدلائل علىٰ إثبات صفة الرحمة لله -جلَّ في علاه-، فتأويلها، أو تعطيلها، أو ادّعاء المجاز فيها، وإخراج التفضيل فيها عن أصله وبابه، هو تحريف للقرآن، وهذا ظاهر والحمد لله.

وهناك آيات أُخر يتمسك بها أهل الفرق، منها:

المسألة الخامسة: قوله -تعالىٰ-: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤].

ومما استدل به القدريّة، قوله -تعالىٰ-: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[(١)]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أنَّ القدرية تقول إنَّ العبد خالق فعله، ويستدلون بهذه الآية علىٰ إثبات خالق مع الله وهو العبد الذي خلق وأوجد فعله؛ إذِ اسم التفضيل يقتضي المشاركة في الخلق، وهذا شرك في الربوبية -تعالىٰ الله عن ذلك-، ويستدلون علىٰ جواز نسبة الخلق إلىٰ المخلوق بآيات أخرىٰ تدعم استدلالهم بهذه الآية، منها قوله -تعالىٰ-: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، وقوله -تعالىٰ عن عيسىٰ عليه الصلاة والسلام-: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى﴾ [المائدة: ١١٠].

والجواب: أنَّ صيغة التفضيل علىٰ بابها وحقيقتها، فالله -جلّ حلاله- يخلق، والمخلوق له خلق؛ والمشكلة تكمن في تفسير الخلق، وما المراد بالخلق في هذه الآية وغيرها من الآيات؟

وقد أوضح الآلوسي ذلك بقوله: «ولا يصح تفسيره بالإيجاد عندنا؛ إذ لا خالق بذلك المعنىٰ غيره -تعالىٰ- إلّا أنْ يكون علىٰ الفرض والتقدير. والمعتزلة يفسِّرونه بذلك؛ لقولهم بأنَّ العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالا، فالخالق الموجد متعدد عندهم»[(٢)]

قال الراغب: «إنْ قيل: قوله -تعالىٰ-: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، يدلّ

---

(١) ينظر: شرح الطحاوية (٢/ ٦٤١) ت/ الأرناؤوط.

(٢) روح المعاني (٩/ ٢١٨).

علىٰ أنّه يصحّ أنْ يوصف غيره بالخلق؟ قيل: إنّ ذلك معناه: أحسن المقدّرين، أو يكون علىٰ تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أنّ غير الله يبدع، فكأنَّه قيل: فأحسِبُ أنّ هاهنا مبدعين وموجدين، فالله أحسنهم إيجادا علىٰ ما يعتقدون»[1]

والذي يراه البحث: أن الخلق يطلق علىٰ ثلاثة أشياء، هي مراحل الخلق[2]:

المرحلة الأولىٰ: التقدير.

والمرحلة الثانية: التصوير.

والمرحلة الأخيرة: الإبراء والإفراء والإنشاء، وهذه المرحلة هي تمام الخلق.

وهذه المراحل كلّ واحدة منها تُعَدُّ صفةً لله -تعالىٰ-، وفعلًا من أفعاله، فهو المقدِّر والمصوِّر والباري الخالق، فالله سبحانه يقدِّر، ثم يصوِّر، ثم يَفْرِي ويبري ﷻ.

قال زهير[3]:

ولأنتَ تَفْرِي ما خَلَقْتَ وبَعْـ ـضُ القومِ يخْلُقُ ثُمَّ لا يَفْرِي

يقول: أنت إذا قدّرت أمرا قطعته وأمضيته، وغيرك يقدر ما لا يقطعه؛ لأنّه ليس بماضي العزم، وأنت مضاء علىٰ ما عزمت عليه[4]

ومادة (خلق) ترد في اللغة علىٰ معنيين:

الأول: الإيجاد والإبداع والإنشاء، والثاني: التقدير والتصوير.

---

(١) المفردات في غريب القرآن (ص٢٩٦-٢٩٧).

(٢) ينظر: توفيق البرية في حل المسائل القدرية (ص٣٥).

(٣) البيت في ديوان زهير بن أبي سلمىٰ (ص٣٢)، وغريب الحديث، للقاسم بن سلام (٢/ ٥٧)، والأضداد، لابن الأنباري (ص١٥٩)، وذكر له الطبري رواية أخرىٰ -سيأتي ذكرها- ينظر: جامع البيان (١٩/ ١٩).

(٤) ينظر: لسان العرب (١٠/ ٨٧) مادة (خلق).

قال ابن فارس: «الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء»[1]، ومثله ذكر الزمخشري في الأساس[2]، غير أنَّ عقيدته المعتزلية أثَّرت فيه فجعلته يفرّق بين خلق الله وخلق المخلوق، فالمخلوق خالق للفعل علىٰ جهة الحقيقة، والله سبحانه خالق للخلق علىٰ جهة المجاز لا الحقيقة، فيقول عند مادة (خلق): «**ومن المجاز: خلق الله الخلق**: أوجده علىٰ تقدير أوجبته الحكمة»[3]

وهذا تناقض في العقيدة الاعتزالية؛ لأنَّ قوله -تعالىٰ-: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ إنْ حمل معنىٰ (الخلق) علىٰ الإيجاد من عدم، فكيف يكون في حق المخلوق علىٰ الحقيقة، وفي حق الله علىٰ المجاز؟، وبهذا التفسير تخرج صيغة التفضيل عن بابها، وإنْ حمل معنىٰ (الخلق) علىٰ التقدير، فهو علىٰ الحقيقة في الخالق والمخلوق، وتبقىٰ صيغة التفضيل علىٰ بابها وفيما وضعت له، وهم لا يقولون بذلك.

والمعتزلة قد ضلّت وانحرفت في باب أفعال الله، كما ضلّت وانحرفت في باب أفعال العباد؛ فإنَّها تنفي عن الله الأفعال الاختيارية من خلق وإحياء وإماتة ونحوها، وتجعل نسبتها إلىٰ الله من باب المجاز؛ إذ الله لا يوصف بها عندهم، ويجعلون فعل الله هو المفعول، وخلق الله هو المخلوق، وبناء علىٰ ذلك زعموا أنَّ أفعال الله غير قائمة بذاته العليّة، بل مخلوقة من جملة المخلوقات -تعالىٰ الله عن ذلك علوا كبيرا-، وسيأتي مزيد إيضاح لهذا في فصل الأفعال -إنْ شاء الله تعالىٰ-.

وفي اللسان: «قال أبو بكر بن الأنباري: الخلق في كلام العرب علىٰ وجهين: أحدهما الإنشاء علىٰ مثال أبدعه، والآخر التقدير؛ وقال في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾: معناه: أحسن المقدّرين؛ وكذلك قوله -

---

(١) مقاييس اللغة (٢/ ٢١٣) مادة (خلق).

(٢) ينظر: أساس البلاغة (١/ ٢٦٤)، مادة (خلق).

(٣) أساس البلاغة (١/ ٢٦٤)، مادة (خلق).

تعالىٰ-: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾، أي تقدرون كذبا. وقوله -تعالىٰ-: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ [آل عمران: ٤٩] خلقه: تقديره، ولم يرد أنَّه يحدث معدوما»[١]

فصيغة التفضيل من قوله -تعالىٰ-: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ علىٰ بابها وحقيقتها، وتحمل علىٰ المعنىٰ الأول للخلق وهو التقدير، والله سبحانه هو أحسن المقدرين، فلا دليل علىٰ وجود خالق مع الله وهو العبد كما تزعم القدرية، بل معنىٰ الخلق هنا التقدير، وهو أحد مراتب الخلق، ومن قال بأنَّ الخلق هنا بمعنىٰ الإيجاد من عدم كما تزعمه المعتزلة القدرية، فقد تناقض كما سبق، بل وأشرك في ربوبية الله، -تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا-.

والذي يستخلصه البحث من هذا: أنَّ الاختلاف العقديّ هو الذي فتح باب الاجتهاد في التوجيه الصرفي لصيغة التفضيل بما يتناسب مع عقائد الفرق المختلفة؛ إذْ القدرية حملوا صيغة التفضيل علىٰ ظاهرها، وكذا أهل السنة، غير أن الخلاف يكمن في تفسير الخلق، فالقدرية ومنهم المعتزلة فسروا الخلق بالإيجاد، وأهل السنة فسروه بالتقدير.

هذا وقد ذكر الطبري قولين في تأويلها:

الأول: بمعنىٰ الصنع، والثاني: أنَّ عيسىٰ يخلق والله أحسن خلقًا منه، واستوجه الأول، فقال: «وأولىٰ القولين في ذلك بالصواب قول مجاهد؛ لأن العرب تسمي كل صانع خالقا، ومنه قول زهير [البحر الكامل]:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ... ض القوم يخلق ثم لا يفري

ويروىٰ:

ولأنت تخلق ما فريت وبعـ ... ض القوم يخلق ثم لا يفري»[٢]

وما سبق ذكره أولىٰ، وإنْ كان هذا القول لا يخرج عنه، والله أعلم.

---

(١) لسان العرب (١٠/ ٨٥) مادة (خلق).

(٢) جامع البيان (١٩/ ١٩).

المسألة السادسة: قوله -تعالىٰ-: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَهُوَ أَسۡرَعُ ٱلۡحَٰسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢]، **وقوله: ﴿وَإِذَآ أَذَقۡنَا ٱلنَّاسَ رَحۡمَةٗ مِّنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُمۡ إِذَا لَهُم مَّكۡرٞ فِيٓ ءَايَاتِنَاۚ قُلِ ٱللَّهُ أَسۡرَعُ مَكۡرًاۚ إِنَّ رُسُلَنَا يَكۡتُبُونَ مَا تَمۡكُرُونَ﴾** [يونس: ٢١].

اختلف في اسم التفضيل **أسرع** أهو من أسرع الرباعي أو من سرُع الثلاثي؟ قال ابن عاشور: «وأسرع مأخوذ من المزيد من غير قياس، أو من سرُع المجرد بناء علىٰ وجوه في الكلام»[(١)]، وغالب النحاة لا يرون بناء اسم التفضيل من المزيد صحيحًا، قال ابن يعيش: «لأنك لو رُمْتَ بناء مثل ذلك مما زاد علىٰ الثلاثة لزمك أن تحذف منه شيئًا فيكون حينئذ هدمًا لا بناءً»[(٢)]

في القرآن الكريم ورد اسم التفضيل أسرع في الآيتين السابقتين بتركيبين مختلفين، وقد ذكر المفضل عليه في الأولىٰ دون الثانية، ففي الآية الأولىٰ جاء اسم التفضيل مضافًا إلىٰ جملة المفضل عليهم (الحاسبين) وهو معرفة، أما في الآية الثانية فقد جرد من (أل) والإضافة ولفظ من.

فالآية الأولىٰ صورت سرعة الحساب يوم القيامة للفصل بين الخلق، والحكم لهم أو عليهم، بعد أن رُدُّوا إلىٰ مليكهم الحق، ولا يتأتىٰ لنا فهم دلالة أسرع بمنأىٰ عن المضاف إليه، وهو اسم الفاعل المجموع (الحاسبين) فالجذر (ح-س-ب) يدل في أصل اللغة علىٰ العدِّ والإحصاء[(٣)]، فالله -تعالىٰ- أحصىٰ عدد **خلقه ﴿لَّقَدۡ أَحۡصَىٰهُمۡ وَعَدَّهُمۡ عَدّٗا﴾** [مريم: ٩٤]، فحسابه عن علم ودراية لا يعتريه النسيان **﴿أَحۡصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُۚ﴾** [المجادلة: ٦]، وحسابه موصوف بدقته **وعدله ﴿وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾** [الأنبياء: ٤٧]،

---

(١) التحرير والتنوير (١١/ ١٣٣).

(٢) شرح المفصل (٤/ ١٢٠).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة (٢/ ٥٩).

وهو مع دقته وعدله موصوف **بسرعته** ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢]، فحساب البشر إن كان سريعًا لم يكن دقيقًا، وإن كان دقيقًا لم يكن سريعًا، وبعد أن عرفنا أن الحساب في القرآن الكريم يستعمل للدلالة على العدّ والإحصاء، تبين أن اسم الفاعل (حاسب) يدل على من قام بالعدّ والتقدير، فقوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢]، يدلُّ على أنهم موصوفون بسرعة العدّ والتقدير، لكن الله -تعالى- **أسرع** من حسب عدد الخلائق وآجالها وأعمالها، وأحصاها وعرف مقاديرها ومبالغها؛ لأنَّه لا يحسب بعَدٍّ ولا بعَقْدِ يد، ولكنه يعلم ذلك[1]، وهذا الذي تنكره الجهمية، ومن ينفي الاشتراك مطلقًا.

المسألة السابعة: قوله -تعالى-: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٥٩].

قالوا: كيف يأمر الله نبيه ﷺ أن يقول للمشركين: ﴿آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، وليس فيما يشركون خير البتة؟ فإن خير صيغة تفضيل، وأصلها (أخير)، ولكن حذفت الهمزة تخفيفًا لكثرة الاستعمال، كما قال ابن مالك في الكافية[2]:

وغالبًا أغناهُمُ (خيرُ) و(شَر) عن قولهم: (أخيرُ منه) و(أشَر)

فأجاب النَّحاس عن هذا الإشكال بجوابين[3]، أحدهما: أنَّ التفضيل على بابه، ويكون التقدير: أثواب الله خير أم ثواب ما يشركون؟، فقدَّر كلمة (ثواب)، فتكون المفاضلة في الثواب، لكن يرد على هذا الجواب أنَّ من يشركون بهم ليس عندهم ثواب البتة، وإنْ كان قد أُجيب عنه بأنَّ هذا على ما يعتقدون[4]، لذلك استحسن النحاس الجواب الثاني، فقال: «وجواب آخر أجود من هذا يكون

(١) ينظر: جامع البيان (١١/ ٤١٣).

(٢) البيت في شرح الكافية الشافية (٢/ ١١٢١).

(٣) ينظر: معاني القرآن للنحاس (٥/ ١٤٣-١٤٤).

(٤) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني (٤/ ١٠٧)، والجامع لأحكام القرآن (١٣/ ٢٢١).

المعنىٰ: آلخير في هذا، أم في هذا الذي يشركون به في العبادة؟»[1]، وهو كما قال.

المسألة الثامنة: قوله -تعالىٰ-: ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝١٤ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٦ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾ [الليل: ١٤-١٧].

يرد سؤال عند هذه الآية: بأنَّه قد عُلِمَ أنَّ كلَّ شقيٍّ يصلىٰ النّار، وكلّ تقيٍّ يجنبها لا يختصّ الصَّلْيُ بأشقىٰ الأشقياء، ولا التجنب والنجاة بأتقىٰ الأتقياء، كما تفيده صيغة التفضيل في قوله: (الأشقىٰ) و(الأتقىٰ)؟ أو بعبارة أخرىٰ: إنَّ ظاهر اللفظ لا يُدخل عُصاة المسلمين في صَلْي النار، وكذلك في تجنبها، وهذا مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، موافق لما عليه أهل الإرجاء والاعتزال؟

قال الزجّاج: «وَهذه الآية هيَ التي مِنْ أَجْلِهَا قال أهل الإرجاء بالإرجاء، فزعموا أنَّه لا يدخل النَّار إلّا كافر لقوله: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥-١٧]»[2]

وقد أجاب المفسرون وأصحاب المعاني عن هذا الإشكال بعدة أجوبة، منها: أنَّ صيغة التفضيل ليست علىٰ بابها، بل هي بمعنىٰ فاعل، قال أبو عبيدة: «﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى﴾ [الليل: ١٥]، والعرب تضع أَفْعَلَ في موضع فاعل»[3]

مراده أنَّ المعنىٰ: إلَّا الشقي، وكذلك قال الفرَّاء: «إلاّ من كان شقيا في علم الله»[4]، لكن لم يتمَّ لهم ما أرادوا؛ لأنَّ قوله بعده: ﴿ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٦]، هذا لا يكون إلا من الكافر، فلا ينحل الإشكال.

---

(١) معاني القرآن للنحاس (٥/ ١٤٣-١٤٤).

(٢) معاني القرآن وإعرابه (٥/ ٣٣٦).

(٣) مجاز القرآن (٢/ ٣٠١).

(٤) معاني القرآن للفراء (٣/ ٢٧٢).

ومنهم -وهم الأكثر- من قال: الصيغة علىٰ بابها، ثم اختلفوا في توجيه الآية بناء عليه، علىٰ أقوال:

الأول: ما ذكره الزجاج من أنَّ النَّار المذكورة نار موصوفة معينة لهؤلاء، وهذا لا يعني أنَّ غيرهم لا يعذبون[1]، يقصد بذلك عصاة المسلمين.

لكن أُورد عليه قوله: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾ [الليل: ١٧]؛ لأن الأتقىٰ يجنب تلك النار المخصوصة، لا التقي منهم خاصة[2]، فمفهومها أن التقيَّ لا يجنبها.

الثاني: أنَّ المراد بالصَّلْي: الصليُ المطلق، وهو المكث فيها والخلود علىٰ وجه يصل العذاب إليهم دائمًا، وهذا هو أرجح الأقوال، وأقلّها تكلّفا، وهو قول ابن تيمية[3].

وقد حاول أرباب الفرق الخروج بالآية عن معناها الراجح؛ لتقرير مذهبهم، والاحتجاج له بالقرآن الكريم، واستخدام البنىٰ والصيغ الصرفيّة وتوجيهها صوب ما يريدون.

المسألة التاسعة: قوله -تعالىٰ-: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤].

اختار الفرَّاء أن يكون التفضيل في قوله: (خير) و(أحسن) في الآية ليس علىٰ بابه، بل هي مسلوبة الدلالة علىٰ التفضيل، فليس في مستقر أهل النار شيء من الخير[4].

وهو قول كثير من المفسرين[5]، والمقصود أنَّهم في أقصىٰ ما يكون من

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (٥/ ٣٣٦).

(٢) ينظر: الكشاف (٤/ ٧٦٨)، وتفسير النسفي (٤/ ٣٤٤).

(٣) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٥/ ٤٩٩)، وكتب ورسائل وفتاوىٰ ابن تيمية في التفسير (١٦/ ١٩٧)، وروح المعاني (١٥/ ٣٦٩-٣٧٠).

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٢٦٦-٢٦٧).

(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم (٣/ ٦٢)، وفتح القدير (٤/ ٧٠)، وتفسير السعدي (١/ ٥٨١).

خيرية المستقر وحسن المقيل، لكن تمسك بعض المفسرين[1] بالأصل، وأنَّ صيغة التفضيل تقتضي مشاركة الجهتين في الوصف، وخرجوا بمعنىٰ مختلف عن المعنىٰ الأول، منهم الطبري، بل ذهب إلىٰ فساد القول الأوَّل، قال في تفسيره: «يقول -تعالىٰ ذكره- أهل الجنة يوم القيامة خير مستقرا -وهو الموضع الذي يستقرون فيه من منازلهم في الجنة- من مستقر هؤلاء المشركين الذين يفتخرون بأموالهم، وما أُوتُوا من عرض هذه الدنيا في الدنيا، وأحسن منهم فيها مقيلا»[2]، ثمَّ أردف قائلًا: «وإنما قلنا معنىٰ ذلك: خير مستقرا في الجنة منهم في الدنيا؛ لأنَّ الله -تعالىٰ ذكره- عمَّ بقوله: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٤]، جميع أحوال أهل الجنة في الآخرة أنها خير في الاستقرار فيها والقائلة من جميع أحوال أهل النار، ولم يخص بذلك أنه خير من أحوالهم في النار دون الدنيا، ولا في الدنيا دون الآخرة، فالواجب أن يعم، كما عم ربنا -جل ثناؤه-»[3]، ثمَّ استطرد موضِّحًا: «فيقال: أصحاب الجنة يوم القيامة خيرٌ مستقرا في الجنة من أهل النار في الدنيا والآخرة وأحسن منهم مقيلا، وإذا كان ذلك معناه صح فساد قول من توهم أن تفضيل أهل الجنة بقول الله: ﴿خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ علىٰ غير الوجه المعروف من كلام الناس بينهم في قولهم: هذا خير من هذا وهذا أحسن من هذا»[4]، وتفسير المستقر والمقيل بالمكانين هو المشهور، وإلّا فقد ذكر الآلوسي فيهما تسعة احتمالات[5]، وكلها تجعل المفاضلة علىٰ الحقيقة لا المجاز.

والذي يراه البحث: أنَّه يمكن حمل التَّفضيل علىٰ بابه، وهو الأولىٰ، والله أعلم.

---

(١) ينظر: تفسير أبي السعود (٦/ ٢١٢)، وروح المعاني (١٠/ ١٠).

(٢) تفسير الطبري (١٩/ ٥-٦).

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) روح المعاني (١٠/ ١٠).

المسألة العاشرة: قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

ذهب جمع من أهل اللغة والتفسير، منهم: أبو عبيدة[(١)]، والمبرِّد[(٢)]، والطَّبري[(٣)]، والزجّاج[(٤)]، وأبوبكر الأنباري[(٥)]، وابن فارس[(٦)]، وغيرهم[(٧)] إلىٰ أنَّ أفعل التفضيل قد يأتي مجردًا من معنىٰ التفضيل، ويؤوَّل وقتئذٍ باسم الفاعل، أو بالصفة المشبهة.

فقوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾، أي: هَيِّن عليه[(٨)]، وقوله -تعالىٰ-: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾، أي: عالم بكم. واستشهدوا له بشواهد كثيرة[(٩)]، منها قول الفرزدق[(١٠)]:

إنَّ الذي سَمَكَ السَّمَاءَ بنَىٰ لَنَا ... بيتا دعائمهُ أعزُّ وأطولُ

أي: دعائمه عزيزة طويلة، وهذا كقول بعض الصحابيات لعمر رضي الله عنه: (أنت

---

(١) ينظر: مجاز القرآن (٢/ ١٢١).

(٢) ينظر: المقتضب (٣/ ٢٤٥)، والكامل (٢/ ٨٧٦).

(٣) ينظر: جامع البيان (٢٠/ ٩٢-٩٤).

(٤) ينظر: معاني القرآن للزجاج (٤/ ١٨٣)

(٥) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس (١/ ٢٩-٣١).

(٦) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص١٩٨).

(٧) ينظر: فقه اللغة للثعالبي (ص٢٦٨)، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (١/ ٧٣) و(٤/ ٤٢٨)، ومعالم التنزيل (٦/ ٢٦٧)، والكشاف (٣/ ٢٢٠)، وشرح المفصل (٤/ ١٣٤)، وشرح التسهيل لابن مالك (٣/ ٦٠)، وشرح الرضي علىٰ الكافية (٣/ ٤٥٩-٤٦٠)، والبحر المحيط في التفسير (٨/ ٣٨٦)، وتحفة الأريب بما في القرآن من غريب له (ص٣٠٩).

(٨) المصادر السابقة.

(٩) ينظر: مجاز القرآن (٢/ ١٢١)، والزاهر (١/ ١٢٣).

(١٠) البيت من الكامل، له في ديوانه (٢/ ٧١٤).

أفظُّ وأغلظُّ من رسول الله ﷺ)[1]

وصيغة التفضيل لا تحمل علىٰ مطلق الوصف بل تبقىٰ علىٰ أصلها، إلا لدليل خارج، أو قرينة واضحة تدل علىٰ ذلك[2]

هذا وقد أشار بعض العلماء[3] للفائدة البلاغية من ذلك، وأنَّ تأويل صيغة (أَفْعَل) باسم الفاعل يفيد قوة الوصف والمبالغة فيه.

وأوضح الكفوي **الجانب العقدي** بقوله: «قَالُوا: أفعل قد يسْتَعْمل لغير الْمُبَالغَة كَمَا فِي صِفَات الله -تَعَالَىٰ-؛ لِأَنَّهُ يُنبئ عَن التَّفَاوُت وَهُوَ لَا يَلِيق بصفاته -تَعَالَىٰ-، وَفِيه نظر؛ لِأَنّ أفعل قد يكون بِمَعْنىٰ الْفَاعِل كَمَا فِي قَوْلهم: (النَّاقِص والأشج أعدلا بني مَرْوَان) أَي: عادلاهم، وكقولنا: (الله أكبر) أَي: كَبِير»[4]

وقد كان في هذا الرأي مَهْرَبٌ عند بعض الفرق مِن ارتكاب المحظور -في اعتقادهم- إذا بَقِيَت البِنْيَةُ علىٰ بابها، فَجُعِلَ هذا من أدلتهم، ويُؤَيِّد هذا قول المُبَرّدِ: «وهوَ عَلَيْهِ هَيِّنٌ؛ لأَنَّه لا يقال: شيء أهون عليه من شَيءٍ»[5]، وقَوْلِ أَبِي حَيّانَ: «وليست (أَهْوَنُ) أفعل تفضيل؛ لأَنَّهُ تَفاوت عند الله في النَّشْأَتَيْن: الإِبْدَاء والإِعادة؛ فلذلك تَأَوّله ابنُ عَبّاسٍ والرَّبِيْعُ بنُ خَيْثَم علىٰ أَنّه بمعْنىٰ هيّن»[6]، وقول الزركشي: «وأَهْوَنُ عَلَيْهِ بِمَعْنىٰ هَيِّنٍ؛ إِذْ لاَ تفاوت في نسبة المَقْدُورات إِلىٰ قدرته -تعالىٰ-»[7]

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، (٣/ ١١٩٩/ ٣١٢٠)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب: من فضائل عمر رضي الله عنه (٤/ ١٨٦٣/ ٢٣٩٦).

(٢) ينظر: أضواء البيان (٥/ ٤٤٨).

(٣) قال ابن عطية: والعرب تجعل أفعل في موضع فاعل مبالغة. المحرر الوجيز (٥/ ٤٩٢)، وقال ابن عاشور: فاسم التفضيل مسلوب المفاضلة مقصود به قوة الوصف. التحرير والتنوير (٢٠/ ٢٦٠)، وينظر: جماليات تحول الوحدة الصرفية لدىٰ النحاة والبلاغيين (ص٢٢).

(٤) الكليات (ص٩٦-٩٧).

(٥) المقتضب (٣/ ٢٤٥).

(٦) البحر المحيط في التفسير (٨/ ٣٨٦).

(٧) البرهان في علوم القرآن (٤/ ١٧١).

وفي الجملة فإنَّ الأثر العقدي ظهر بوضوح في اختيار توجيه صيغة التفضيل إلىٰ صيغٍ صرفية أخرىٰ كاسم الفاعل أو الصفة المشبهة وإخلاء صيغة التفضيل من معناها الحقيقي، ويزداد وضوحًا في قول بعضهم: «قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] أي: هيِّن إذ المخلوقات كلها ممكنات، والممكنات كلها متماثلات من حيث هي ممكنة لتعلق الجميع بقدرة واحدة، فوجب أن يستوي الجميع في نسبة الإمكان، والقول بترجيح بعضها بلا مرجح ممتنع فلا يكون شيء أكثر سهولة من شيء»(١)

وهذه هي مسألة تعلُّق القدرة بالمقدور، وهل يمكن أن يتعلق بالمقدور أكثر من قدرة، والتي انبثق عنها مسألة أفعال العباد، وتعلقها بقدرة واحدة، أو بقدرتين، فالجبرية من الجهمية والأشاعرة لا يثبتون إلَّا قدرة واحدة تتعلق بالمقدورات ومنها أفعال العباد، وهي القدرة الإلهية، وأمّا العباد فيسلبونهم القدرة والاستطاعة، وإنْ كان الأشاعرة يثبتون للإنسان قدرة لكنها ليست مؤثرة -علىٰ تفاصيل عندهم-، فآل قولهم إلىٰ التجهم، وخالفتهم القدرية من المعتزلة وغيرهم، فقالوا بالقدرة الواحدة، ولكنهم جعلوها للعبد حسبُ، ونفوا القدرة الإلهية عن أفعال العباد.

وانطلق الجبرية والقدرية من قاعدة: لا يجتمع في المقدور الواحد -ومنها أفعال العباد- قدرتان، وقد خالفهم أهل السنة والحديث وبعض الأشعرية ومن وافقهم، فأبطلوا هذه القاعدة وقالوا بجواز تعلق المقدور الواحد بقدرتين، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا في فصل الأفعال -إن شاء الله-.

وملخّص ما وقف عليه البحث من أجوبة عمّا سبق:

أ- أنَّه استدلال بالمختلف فيه، واستدلال بما لا يُسَلَّمُ به ولا بمدلوله، فإنَّه وإنْ كان قال بهذا القول بعض أئمة اللغة، فقد خالفهم آخرون، فقالوا:

---

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/٧٠٩).

ب- أنَّ أفعل التفضيل لا يخلو من معنىٰ التفضيل مطلقًا، وهنا لا بدَّ من تأويل الآيات الواردة مشعرة بالتجرد عن معنىٰ التفضيل، فوجهوا آية الروم توجيهين:

الأول: أنَّ الضمير في (عليه) راجع إلىٰ المخلوق، أي الإعادة أهون علىٰ المخلوق من النشأة، أي أسرع؛ لأنَّه في النشأة ينتقل من طور إلىٰ طور[1]، وردّه أبوعبيدة[2]، كما ضعَّف ابن عطية هذا الوجه، بناءً علىٰ أنَّ الضمير في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧] بعده مباشرة راجع إلىٰ الله -تعالىٰ-، فناسب أن يكون مرجع الضمير واحدًا[3]

ووجه آخر، وهو: «أهون علىٰ الله فيما يجب عندكم وينقاس علىٰ أصولكم، ويقتضيه معقولكم، فهو من باب المثل؛ لأنَّ مَنْ أعاد منكم صنعة شيء كانت أسهل عليه **وأهون** من إنشائها، وتعتذرون للصانع إذا خُطّئ في بعض ما ينشئه بقولكم: أوّل الغزو أخرق»[4]، وعُلِّلَ هذا الوجه؛ بأنَّه -سبحانه- خاطب العباد بما يعقلون، فهي علىٰ حسب ما اعتادوه في المفاضلة بين المخلوقين، وعلىٰ حسب توهّمهم، وهي طريقة العرب في كلامها، وبها نزل القرآن، وخوطبوا بمقتضىٰ كلامهم وبما يعتادون فيما بينهم[5]، والذي يدلّ علىٰ أنَّ هذا مراده -تعالىٰ- قوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧] لإزالة ما يعلق في الذهن ممّا لا تصحّ نسبته إلىٰ الله -تعالىٰ- من قوله أهون، «وللإشارة إلىٰ أنَّ قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ مجرد تقريب

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢/ ٣٢٣)، وغريب القرآن لابن قتيبة (ص٣٤١)، ومعاني القرآن للزجاج (٤/ ١٨٣)، والكشاف (٣/ ٢٢٠)، والبحر المحيط في التفسير (٨/ ٣٨٦)، والدر المصون (٩/ ٣٩).

(٢) ينظر: مجاز القرآن (٢/ ١٢١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (٤/ ٣٣٥).

(٤) الكشاف (٣/ ٤٧٦).

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (٤/ ١٣٩)، وخزانة الأدب (٨/ ٢٧٩).

لإفهامهم»[1]، وفي الحديث القدسي: **(قال اللهُ كذّبني ابنُ آدمَ، ولم يكنْ له ذلك وشَتَمَني ولَمْ يكنْ لهَ ذلك، فأمّا تكْذِيبُه إيّايّ فقولُه: لن يُعيدَني كمَا بدأني، وليسَ أوّلُ الخلق بأهونَ عليّ مِن إعَادَتِه، وأَمّا شَتمُهُ إيّايّ فَقَولُهُ: اتخَذَ اللهُ ولدًا، وأَنَا الأَحَدُ الصّمَدُ الّذِي لَم أَلدْ ولَم أُولَد، ولَم يكنْ ليْ كُفُوًا أَحدٌ)**[2]

فالآية أكّدت قدرة الله -تعالىٰ- علىٰ البعث والنشر، وردّت زعم الذين كفروا بأنّهم لن يبعثوا، عن طريق «الاعتقاد الحاصل لكثير من قياس الغائب علىٰ الشاهد، أو باعتبار عادة الحوادث»[3]، وأُخرت الصلة في قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾ وقدمت في قوله: ﴿هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾ لقصد الاختصاص، أمّا في الأول فلا حاجة فيه، فما بالهم يرون الإعادة عسيرة علىٰ الله وهي في طبيعتها أيسر قال - تعالىٰ-: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] أيْ: لا يُثْقِله[4]، وقال: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِۚ﴾ [سُورَةُ قٓ: ١٥]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [سُورَةُ قٓ: ٣٨]، أي: تعب ونصب كلا ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [هُود: ٤].

وخرّجوا الشواهد، فقالوا في بيت الفرزدق: أي دعائمه أعز وأطول من كل بيت[5]، أو أعز من كل عزيز، وأطول من كل طويل، روي هذا التفسير عن الفرزدق[6]، وقد اختار هذا القول بعض النحويين[7]، وكذا اختاره السخاوي[8]،

---

(١) التحرير والتنوير (٢١/ ٨٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله -تعالىٰ- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (٤/ ١٠٦/ ٣١٩٣)، وفي مواضع أخرىٰ من صحيحه.

(٣) حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٣/ ٧٤).

(٤) ينظر: مَجَاز القرآن (٢/ ١٢١).

(٥) ينظر: حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٣/ ٧٤).

(٦) ينظر: خزانة الأدب (٨/ ٢٤٣).

(٧) ينظر: الزاهر (١/ ١٢٣)، والكامل (٢/ ٨٧٦).

(٨) ينظر: سفر السعادة (٢/ ٦٠٥).

وتابعه السيوطي[1]، وقد نقل أبو حيّان عن أبي بكر الأنباري أنَّه حكىٰ عن أبي عبيدة، أنّه قال: «يكون أَفْعَلُ بمعنىٰ فَعيل وفاعِل غير موجب تفضيل شيء علىٰ شيء»[2]، وساق شواهد علىٰ ذلك ومنها آية الروم، ثم قال أبو حيّان: «وزَرَىٰ النحويون علىٰ أبي عبيدة هذا القول، ولم يسلِّموا له هذا الاختيار، وقالوا: لا يخلو أَفْعَلُ من التفضيل. وعارضوا حججه بالإبطال، وتأوَّلوا ما استدلَّ به»[3]، ولكنّ أبا حيَّان -مع هذا- لم يأخذ بهذا القول في مواضع كثيرة من تفسيره، وفي بعض كتبه.

والذي يظهر للباحث: أنَّ الاختلاف في صيغة التفضيل في كثير من صوره راجع إلىٰ التصور العقدي في بقاء صيغة التفضيل علىٰ بابها، أو تَوجُّهِها إلىٰ صيغ أخرىٰ تخرج عن المفاضلة، وربما يكون في بعض صوره اجتهاد لغويٌّ بيانيٌّ صرف، أو اعتماد علىٰ قرائن صارفة عند بعضهم كقولهم: إنَّه لا مسوغ لخروج اسم التفضيل عن بابه، فالمعنىٰ يحتمله، ويدل عليه سياق الآي، وذلك قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الرُّوم: ٢٧]، فقوله: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ دَلَّ علىٰ أَنّه جعل هذا الأمر مثلا لهم، وهذا الأمر هو إعلامهم أن ابتداء خلقهم من لا شيء أشد، قال الفراء: «والقول فيه أنَّه مثل ضربه الله، فقال: أتكفرون بالبَعْث، فابتداء خلقكم من لا شيء أشد، فالإنشاءة من شيء عندكم يَا أهل الكفر ينبغي أنْ تكون أهون عليه، ثم قال: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ فهذا شاهد علىٰ أنه مثل ضربه»[4]

وما استظهره البحث هو أيضًا ما استظهره الدكتور شريف بن عبدالكريم النجّار، إذْ قال: «ويظهر في هذه المسألة أثر أهل التأويل في اخْتلاف الصرفيين

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر (٦/ ٥٠-٥١).

(٢) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل (١٠/ ٢٧٠)، وينظر: خزانة الأدب (٨/ ٢٤٤).

(٣) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل (١٠/ ٢٧٠).

(٤) معاني القرآن للفرّاء (٢/ ٣٢٥).

في بيان دلالة الأبنية، فكل رأي بُنِيَ علىٰ تفسير لأَهْل التَّأْوِيْل، ويَظْهرُ هُنا عامل آخَر في ظهور دلالات مختلفة للأبْنية، وهو أَمْر يَتَعلّق بالعقيدة، فلما كان بقاء اسم التفضيل علىٰ بابه دون تأويل يُوقع في المحظور جاء الرَّأي الآخر»[1]

ويظهر من هذا الاستظهار أنَّ النّحاة والصّرفيين كانوا يتأثّرون بأهل التأويل من أهل التفسير وغيرهم، فيأخذون بآرائهم قبل أن يقدِّموا رأيًا لهم، وهذا ما أكّده الدكتور المذكور آنفًا في نتائج بحثه[2]

وصفوة القول: أنَّ هذا الاختلاف في اسم التفضيل واختيار التوجيه الصرفي المناسب إنَّما هو راجع إلىٰ الاختلاف العقدي في كثير من صوره، وأنَّ الأثر العقدي فيه ظاهر، والله أعلم.

---

(١) الخلافات الصرفية في توجيه بعض الأبنية في القرآن (ص٣٩٥-٣٩٦).

(٢) ينظر: المصدر السابق (ص٤٤٢).

المبحث الرابع
الإفراد، والتثنية، والجمع

لقد كان اهتمام علماء العرب بظواهر الإفراد والتثنية والجمع واضحًا، وذلك من خلال ما ألّفوه من كتب في هذه الظواهر، فقد صنف عدد غير قليل من النحويين كتبًا اختصت بدراسة الإفراد والتثنية والجمع، فأول من ينسب إليه كتاب من هذا النوع أبو جعفر محمد بن الحسن الرؤاسي رأس مدرسة الكوفة (١٨٧هـ)، واسم كتابه (الإفراد والجمع)، ثمَّ ألّف الفرّاء (٢٠٧هـ) كتاب (الجمع والتثنية في القرآن)، وكذا أبو عبيدة (٢١٠هـ) ألف كتاب (الجمع والتثنية)، وألّف أبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ) كتاب (الواحد والجمع والتثنية)، والجرمي (٢٢٥هـ) له كتاب (التثنية والجمع)، وألف ابن السكيت (٢٤٤هـ) كتابه (المثنىٰ والمكنىٰ)[1]، وفي التثنية كتاب لابي الطّيب اللغوي (٣٥٠هـ)، وكتاب (جنىٰ الجنتين في تمييز نوعي المثنيين) لمؤلفه محمد أمين بن فضل الله المحبي (١١١١هـ).

---

(١) سمَّاه السيوطي بـ(المثنىٰ والمكنىٰ والمبنىٰ والموخىٰ)، ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها (١/ ٣٩٤)، وقد حفظ لنا السيوطي بعض أبواب كتاب (المثنىٰ والمكنىٰ) في (٢/ ١٥٩، ١٨٣) من المزهر.

أمّا أبو عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ) فقد أفرد أبوابًا لذلك في كتابه (الغريب المصنف)، وكذا ابن السكيت (٢٤٤هـ) في كتابه (إصلاح المنطق)، وبنحوهم ابن قتيبة (٢٧٦هـ) في كتابه (أدب الكاتب)، وغيرهم.

ولا ننسىٰ فضل العلماء الكبار في هذا المجال من التأليف كسيبويه والفراء والمبرد، فقد جاءت هذا المباحث متناثرة في كتبهم، ولا تخلو كتب المتأخرين منها[(١)]

وقد قسّمت هذا المبحث علىٰ مطالب، زيادة في التقريب والتهذيب، فجاءت علىٰ النحو الآتي:

---

(١) ينظر: المعجم العربي نشأته وتطوره (١/١٣٨)، والتثنية في القرآن الكريم (التمهيد ص٤) -رسالة ماجستير-.

المطلب الأول
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي
في تغاير الصيغ بين الإفراد والتثنية والجمع

وردت بعض الألفاظ القرآنية تارة بصيغة الإفراد وتارة بصيغة التثنية وتارة بصيغة الجمع، ممَّا جعل من هذا التغاير مستمسكًا لبعض الفرق في اختيار التوجيه الصرفي من هذه الصيغ بما يتناسب مع معتقداتهم، وهذا ما سنوضحه من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولىٰ: تغير الصيغة بين الإفراد والتثنية والجمع

وردت لفظة (اليد) في القرآن الكريم: مرة بصيغة المفرد، كقوله -تعالىٰ-: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ومرة بصيغة التثنية، كقوله -تعالىٰ-: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ومرة بصيغة الجمع، كقوله -تعالىٰ-: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١] مما احتاج إلىٰ توجيه، إذ بعض الفرق لا تثبت لله اليد، بل يتأولونها بالنعمة، أو القدرة، أو القوة، فكان هذا السياق القرآني رادًّا عليهم لاسيما **صيغة التثنية**.

قال في البرهان: «وقال البغوي[1] في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿لِمَا خَلَقْتُ

---

(١) لم أجده في المطبوع من تفسيره.

بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، في تحقيق الله التثنية في اليد دليل علىٰ أنه ليس بمعنىٰ النعمة والقوة والقدرة، وإنما هما صفتان من صفات ذاته»[١]

وقد تنبه الحافظ ابن جرير لأثر الصيغة في توجيه اليد للمعتقد الصحيح، إذْ أورد أقوال الفرق في يدي الله -تعالىٰ-، ثم ذكر قول أهل السنة، ووجوه ردّهم علىٰ مخالفيهم، ومنها:

«قالوا: وأحرىٰ أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون إن يد الله في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] هي نعمته، لقيل: بل يده مبسوطة، ولم يقل: بل يداه، لأن نعمة الله لا تحصىٰ بكثرة؛ وبذلك جاء التنزيل، يقول الله -تعالىٰ-: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٨]، قالوا: ولو كانت نعمتين كانتا محصاتين»[٢]، وأردف مستدلا: «قالوا: فإن ظن ظان أن النعمتين بمعنىٰ النعم الكثيرة، فذلك منه خطأ؛ وذلك أنَّ العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه، وذلك كقول الله -تعالىٰ- ذكره: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]»[٣]، ثم قال: «قالوا: فأما إذا ثني الاسم، فلا يؤدي عن الجنس، ولا يؤدي إلا عن اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما. قالوا: وخطأ في كلام العرب أن يقال: ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس. بمعنىٰ: ما أكثر الدراهم في أيديهم. قالوا: وذلك أنَّ الدرهم إذا ثني لا يؤدي في كلامها إلا عن اثنين بأعيانهما. قالوا: وغير محال: ما أكثر الدرهم في أيدي الناس. وما أكثر الدراهم في أيديهم. لأن الواحد يؤدي عن الجميع. قالوا: ففي قول الله -تعالىٰ-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصىٰ، ومع ما وصفنا من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع،

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٨٦).

(٢) جامع البيان (١٠/ ٤٥٥).

(٣) المصدر السابق.

ما ينبئ عن خطأ قول من قال: معنىٰ اليد في هذا الموضع: النعمة، وصحة قول من قال: إن يد الله هي له صفة قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ، وقال به العلماء وأهل التأويل»[١]

فانظر كيف استفاد أهل السنة والحديث من صيغة التثنية للرد علىٰ الجهميَّة وغيرهم.

المسألة الثانية: تغير الصيغة بين الإفراد والجمع

وردت لفظة (السماء) في القرآن الكريم، تارة بصيغة الإفراد، كقوله -تعالىٰ-: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦] وتارة بصيغة الجمع، كقوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]، وهذا الاختلاف له مدلوله الذي تمسك به بعض الفرق في نصرة معتقدهم، «فإن السماوات مقر ملائكة الرب -تعالىٰ- ومحل دار جزائه ومهبط ملائكته ووحيه، فإذا اعتُمِدَ التعبيرُ عُبِّرَ عنها بلفظ الجمع؛ إذ المقصود ذواتها لا مجرد العلو والفوق، وأما إذا أُريد الوصف الشامل للسماوات، وهو معنىٰ العلو والفوق، أفردوا ذلك بحسب ما يتصل به من الكلام والسياق، فتأمل قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦، ١٧]، كيف أفردت هنا لما كان المراد الوصف الشامل والفوق المطلق، ولم يرد سماء معينة مخصوصة، ولمَّا لم تفهم الجهمية هذا المعنىٰ أخذوا في تحريف الآية عن مواضعها»[٢]، بخلاف قوله في سبأ: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣]، فإن قبلها ذكر الله -سبحانه- سعة علمه، وأن له ما في السموات وما في

---

(١) جامع البيان (٨/ ٥٥٧).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١١٥-١١٦).

الأرض، فاقتضىٰ السياق أن يذكر سعة علمه وتعلقه بمعلومات ملكه وهو السموات كلها والأرض[1].

وأطال ابن القيم، وعنه الزركشي توضيح الفرق بين صيغة الإفراد وصيغة الجمع، بكلام بديع، وتحقيق مفيد، في توجيه الآيات التي استدل بها الجهمية في تقرير مذهبهم في نفي العلو والقول بأنَّ الله -تعالىٰ- في كلِّ مكان -تعالىٰ الله عن ذلك علوًا كبيرًا-.

ويمكننا هنا أنْ نشير إشارة فقط إلىٰ بيان هذا التوجيه:

ذهبت الجهمية إلىٰ أن الله -تعالىٰ- في كل مكان، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، واستدلوا بمثل قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣] -تعالىٰ الله عن ذلك-.

وعندما استدل عليهم أهل السنة بمثل قوله -تعالىٰ-: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ۝١٦ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك: ١٦، ١٧]، فرّوا إلىٰ التحريف والتأويل، كما أوضحه ابن القيم بقوله: «ولما لم تفهم الجهمية هذا المعنىٰ أخذوا في تحريف الآية عن مواضعها»[2]، وقد ردَّ أهل السنة علىٰ الجهمية استدلالهم بآية الأنعام، ونحوها، بأن معنىٰ قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، أي: هو الله المعبود في السموات وفي الأرض، ويشهد له قوله -تعالىٰ-: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، أي: هو إله من في السموات وإله من في الأرض، وقوله -تعالىٰ-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، قاله الإمام أحمد، واختاره ابن تيمية، وابن كثير،

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (٤/ ٧).

(٢) بدائع الفوائد (١/ ١١٥-١١٦).

والشنقيطي، وهو الذي ذكره ابن القيم في تكملة السياق السابق، وقال به بعض فضلاء الأشاعرة، كابن عطية، والقرطبي، والزركشي[1]

قال ابن عطية: «وهذا عندي أفضل الأقوال، وأكثرها إحرازا لفصاحة اللفظ وجزالة المعنىٰ»[2]

والمقصود أنَّ الجهميَّة ومن قال بقولها لم يدركوا الفرق بين صيغة الإفراد والجمع، ووجَّهوا الصيغ إلىٰ معنىٰ الحلول وأنه في كل مكان، وخالفهم أهل السنة والحديث ومن وافقهم ووجهوا صيغة الإفراد بأنَّ المراد الوصف الشامل والفوق المطلق، ولم يرد سماء معينة مخصوصة، ووجهوا صيغة الجمع باعتبار سكانها أو بتعلق العلم بها، ولمَّا لم تفهم الجهمية هذا المعنىٰ أخذوا في تحريف الآية عن مواضعها، والله أعلم.

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة (ص١١٦).

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٢/٢٦٧).

المطلب الثاني
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في الجمع

الجمع في اللغة: ضمُّ شيء إلىٰ شيء[1].

وفي اصطلاح النَّحويين: «ضمُّ اسم إلىٰ أكثر منه، بشرط اتفاق الألفاظ والمعاني»[2].

أو هو: «جعل الاسم القابل دليلًا علىٰ ما فوق الاثنين»[3].

ويلحظ في التعريف الاصطلاحي، أنهم جعلوا الاثنين لا يدخل في دلالة الجمع، وقد أشار ابن يعيش إلىٰ دخول الاثنين في معنىٰ الجمع لغة[4]، وصرَّح بذلك أبو البقاء الكفوي فقال: «الجمع في اللغة ضم شيء إلىٰ شيء، وذلك حاصل في الاثنين بلا نزاع، وإنما النزاع في صيغ الجمع وضمائره»[5].

وهذه مسألة خلافية، أكثر من بحثها علماء أصول الفقه[6]، فقد ذهبت

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (جمع) (١/ ٤٧٩)، والكليات (ص٣٣٢).

(٢) المقرب (٢/ ٤٧).

(٣) التسهيل لابن مالك (ص١٢).

(٤) ينظر: شرح المفصل (٣/ ٢١٣).

(٥) الكليات (ص٣٣٢).

(٦) ينظر: روضة الناظر (٢/ ٣٢)، ونهاية الوصول، للساعاتي (١/ ٤٤٩)، (٢/ ٤٥١)، وإرشاد الفحول. (١/ ٣١٠).

طائفة إلىٰ أن أقل الجمع اثنان[1]، واستدلوا بأدلة منها: قوله -تعالىٰ-: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، والأخوان يحجبان الأم من الثلث إلىٰ السدس[2]، فاستدلوا بذلك علىٰ أن أقل الجمع اثنان[3] وذهب الجمهور من النحويين[4] والأصوليين[5] إلىٰ أن أقل الجمع ثلاثة، فإن دل الجمع علىٰ أقل من ذلك، فإنما هو مفرد أو مثنىٰ استعير له لفظ الجمع[6]

وباب الجمع ومعرفة صيغه أمر له أهميته اللغوية، والجهل به يؤدي إلىٰ ركوب أغلاط شنيعة، فمن ذلك: ما زعمه بعضهم في الآية ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَـٰمِهِمْ﴾ [الإسراء: ٧١]، قال: إمامهم أي: أمهاتهم وهو جمع أم، فهم يدعون يوم القيامة بأمهاتهم. وهذا جهل فاضح بالتصريف[7]؛ لأنك تعلم أن أم لا تجمع علىٰ إمام!، وهذا من بدع التفاسير كما قاله الزمخشري في الكشاف[8]

والجانب التصريفي للجمع وصيغه له أثره في الاختلاف الفقهي والعقدي، وقد ذكر ابن الأنباري أن الخلاف بين المالكية والشافعية في العدة، من قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هل هي بحيض أو بطهر؟ أصله عائد إلىٰ التصريف[9]

---

(١) نسب إلىٰ الخليل، قال سيبويه: «وسألت الخليل رحمه الله عن: ما أحسن وجوههما؟ فقال: لأن الاثنين جميع» الكتاب (٢/ ٤٨). وذهب إلىٰ ذلك أيضًا الزجاجي، إذ جعل الاثنين أول الجمع كما في الإيضاح في علل النحو (ص١٣٧).

(٢) ينظر: المغني (٦/ ١٢١).

(٣) ينظر: المصدر السابق. وجامع البيان (٧/ ٤١).

(٤) حكىٰ الكفوي إجماع أهل اللغة علىٰ ذلك. ينظر: الكليات (ص٣٣٢).

(٥) ينظر: روضة الناظر (٢/ ٣٢)، ونهاية الوصول (١/ ٤٤٩)، (٢/ ٤٥١)، وإرشاد الفحول (١/ ٣١٠-٣١٣).

(٦) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك (١/ ٧٠).

(٧) ينظر: مفتاح السعادة ومصباح السيادة (٢/ ٨٢-٨٣).

(٨) ينظر: الكشاف (٢/ ٦٨٢).

(٩) ينظر: أرشيف ملتقىٰ أهل الحديث ٣ (١٢٨/ ٧٥) -شاملة-.

وأما ما يتعلق بالجانب العقدي في هذا المطلب، فقد قسمه الباحث علىٰ مسائل:

المسألة الأولىٰ: جمع المذكر السالم

قال صاحب المفصل في باب الجمع: «وهو علىٰ ضربين: ما صح فيه واحده، وما كسر فيه، فالأول ما آخره واو أو ياء مكسور ما قبلها بعدها نون مفتوحة، أو ألف أو تاء، فالذي بالواو والنون لمن يَعْلم في صفاته وأعلامه كـالمسلمين والزيدين»[1]

قال ابن يعيش شارحًا: «وإنّما قال: لمن يعلم، ولم يقل: لمن يعقل؛ لأنّ هذا الجمع قد وقع علىٰ القديم سبحانه، نحو قوله: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا فَنِعۡمَ ٱلۡمَٰهِدُونَ﴾ [الذاريات: ٤٨]، وقوله: ﴿أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٩]، وقوله: ﴿أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، وهو كثير، فلذلك عدل عن اشتراط العقل إلىٰ العلم، لأنّ البارئ يوصَف بالعلم ولا يوصف بالعقل، وإنّما قال: لمن يعلم، ولم يقل: لأوُلي العلم؛ لأنّ البارئ سبحانه عالمٌ لذاته، لا بعِلْمٍ عنده، فجرىٰ في العبارة علىٰ قاعدةِ مذهبه»[2]

وواضح أن احتراز الزمخشري ليس له تأثير في الجانب النحوي، **لكن يظهر أثره في الجانب العقدي**، ويدل علىٰ اتصال قضايا العلوم بعضها ببعض، وهو الذي دفع بهم إلىٰ هذه المضايق، وحفز الشارح علىٰ التنبيه علىٰ كل دقيقة من تلك الدقائق سواء كانت في صميم النحو أم علىٰ هامشه[3]

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش (٣/ ٢١٣).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢١٤).

(٣) ينظر: ابن يعيش النحوي (ص٢١٦).

المسألة الثانية: الاختلاف في كلمة (الصور) هل هي جمع أو مفرد؟

قال -تعالىٰ-: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ [الكهف: ٩٩]، والآيات في الصور كثيرة.

ذهب عمرو بن عبيد وأتباعه من المعتزلة[١] إلىٰ أنَّ المراد بالصور في القرآن والآثار هي الصُّوَر جمع صُورة، وهي الصُّوَر التي ينفخ فيها الروح للبعث انطلاقًا من عقيدتهم في إنكار السمعيات من الصراط والميزان والكرسي، ومنها الصور أي القرن الذي ينفخ فيه اسرافيل، وغيرها، واستندوا إلىٰ ما ورد عن أبي عبيدة من تفسير الصُّوْر بأنَّه جمع صورة[٢]، وقد اعتمدوا علىٰ التَّوجيه الصَّرفي للبنية، إذْ صرفوها من بنية إلىٰ أخرىٰ ليستقيم لهم اعتقادهم.

قال الأزهري في تهذيب اللغة: «وأَخبرَني المنذريُّ عن أبي الهيثم أَنه قال في قول الله: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا﴾ [الكهف: ٩٩]: **اعترض قوم فأنكروا أَن يكون الصُّورُ قَرْنًا، كما أَنكَروا العرشَ والمِيزان والصراط، وادَّعَوْا أن الصُّور جمع الصورة**، كما أَن الصوف جمع الصوفة، والثُّوم جمع الثُّومة، ورَوَوْا ذلك عن أَبي عُبَيدة.

قال أَبو الهيثم: وهذا خطأٌ فاحش، وتحريفٌ لكلِم الله عن مواضعها؛ لأن الله جل وعز قال: ﴿بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤] بفتح الواو، ولا نعلَم أَحدًا من القراء قرأَها: (فأَحْسَن صُورَكم)، وكذلك قال الله: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ فمن قرأَها: (ونُفخ في الصُّوَر) أو قرأ: (فأحسن صُوْرَكم) فقد افترَىٰ الكَذِب وبدّل كتابَ الله، وكان أبو عبيدة صاحبَ أخبارٍ وغريب، ولم يكن

---

(١) ينظر: الإغفال لأبي علي الفارسي (٢/ ٤٧٠-٤٧٥)، والمحتسب (٢/ ٥٩)، ومعاني القرآن للنحاس (٢/ ٤٤٨)، والجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١)، والبحر المحيط في التفسير (٤/ ٥٣٤).

(٢) ينظر: مجاز القرآن (١/ ١٩٦، ٤١٦)، وقد رد قول أبي عبيدة: النحاسُ في معاني القرآن (٢/ ٤٤٧)، (٤/ ٤٨٦)، (٦/ ١٩٢)، وفي إعراب القرآن (٣/ ٣٩٨). والقرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢١)، والتذكرة في أحوال الموتىٰ والآخرة (ص٢٠٧).

له معرفة بالنحو»[1]، ثم ذكر كلامًا للفراء في اسم الجنس الجمعي، وهو الذي يفرق بين جمعه ومفرده بتاء التأنيث في مفرده، فقال: «وقال الفراء: كلُّ جمعٍ علىٰ لفظ الواحد الذكَر سبق جمعُه واحدتَه، فواحدتُه بزيادة هاء فيه، وذلك مثل الصوف والوَبر والشعَر والقطْن والعشب، فكلّ واحد من هذه الأسماء اسمٌ لجميع جنسه، فإذا أُفْرِدتْ واحدتُه زيدتْ فيها هاء، لأن جميعَ هذا الباب سبق واحدتَه، ولو أن الصوفةَ كانت سابقةً للصوف لقالوا: صوفَةٌ وصُوَف، وبُسْرَةٌ وبُسَر، كما قالوا: غُرْفة وغرَف، وزُلْفَة وزُلَف»[2]، ثم واصل الأزهري نقله «وأما الصُّورُ القَرْنُ فهو واحد لا يجوز أن يقال: واحدتُه صورَة، وإنما تُجمع صورة الإنسان صُوَرًا؛ لأن واحدتَه سبقتْ جَمْعَه ورَوَىٰ سُفْيانُ عن مُطرّف عن عطيّة عن أبي سعيد الخدرِي قال: قال رسولُ الله ﷺ: **(كيف أَنْعَمُ وصاحِبُ القَرْن قد التَقَم القَرْن، وحَنىٰ جَبْهَته وأَصْغَىٰ سمعه ينتظر متىٰ يُؤمَر**، قالوا: فما تأمُرنا يا رسول الله، قال: قولوا: **حسْبُنا الله ونعم الوكيل)**[3]

قلتُ: قد احتجَّ أبو الهَيْثم فأحسَنَ الاحتجاج، ولا يَجوز عندي غيرُ ما ذَهَب إليه، وهو قولُ أهلِ السنّة والجماعة. والدّليل علىٰ صحّة ما قالوا: أن الله -جلّ وعزّ- ذكر تصويرَه الخَلْق في الأرحام قبل نَفْخ الرُّوح، وكانوا قبلَ أَنْ صوَّرهم نطَفًا، ثم عَلقًا، ثم مُضَغًا، ثم صوّرَهم تصويرًا.

فأمّا البَعْث فإنّ الله جلّ وعزّ يُنشِئهم كيف شاء، ومن ادّعىٰ أنه يصوِّرُهم ثم ينفخ فيهم فعليه البَيَان، ونَعوذ بالله من الخِذْلان»[4]

---

(١) تهذيب اللغة (١٢/ ١٦٠)، ونحوه في (١٣/ ٣٦).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الصور (٤/ ٥٣٦/ ٢٤٣١)، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب ذكر البعث (٢/ ١٤٢٨/ ٧٣٢٤)، وأحمد في المسند (٣/ ٧، ٧٣)، وغيرهم، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣/ ٦٦/ ١٠٧٩).

(٤) تهذيب اللغة (١٢/ ١٦٠-١٦١).

فتبيّن مما سبق اعتماد المعتزلة في نفي الصور وهو القرن الذي ينفخ فيه، علىٰ التوجيه الصرفي حيث زعموا أن الصُّوْر صيغة جمع وليست صيغة مفرد، والذي ألجأهم إلىٰ هذا التوجيه عقيدتهم في إنكار كثير من السمعيات (الغيبيات) نحو: العرش، والكرسي، والصراط، والميزان، والصور (القرن)، ونحو ذلك.

المبحث الخامس
التصغير، والنّسب، والمهموز

وقد جمعتها في مبحث واحد لقلَّة الكلام فيها، وحتىٰ لا تكثر المباحث، وجعلت كلَّ واحدٍ منها مطلبًا:

المطلب الأول
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في التصغير

التَّصغير لغةً: جاء في اللسان: «الصِّغَر والصَّغَارة خلاف العظم، وقيل: الصغر في الجرم، والصغارة في القدر وصغره تصغيرا، واستصغره: عده صغيرا. وصغره وأصغره: جعله صغيرا»[1]، ويقال: «صغره جعله صَغِيرا وحقَّره وأذَلَّه»[2]، ومن قلّ حجمه أو سنُّه فهو صغير[3]

أمَّا في الاصطلاح:

أ- الاسم المصغر: هو الاسم الذي زيد فيه ليدل علىٰ تقليل فيه[4]

---

(١) لسان العرب (٤/٤٥٨)، مادة (صغر).

(٢) المعجم الوسيط (١/ ٥١٥)، مادة (صغر).

(٣) ينظر: التصغير في اللغة العربية نظرة في الدلالة والتحليل الصوتي (١٢).

(٤) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب (١/ ١٩٠).

ب- التَّصغير عبارة عن: «تغيير الاسم ليدل علىٰ صغر المسمىٰ وقلة أجزائه»[1]

ج- وعرَّفه الجرجاني، بقوله: «التصغير: تغيير صيغة الاسم لأجل تغيير المعنىٰ، تحقيرًا، أو تقليلًا، أو تقريبًا، أو تكريمًا، أو تلطيفًا[2]»[3]

وهو أعمُّ التَّعاريف وأشملها.

والتصغير: ظاهرة لغوية موجودة في كثير من اللغات الإنسانية، وهو أحد الموضوعات الصرفية الحقيقية التي شاع استعمالها في اللغة العربية وفق شروط معينة، وصيغ صرفية محددة. كما يعدُّ من الموضوعات المهمَّة التي لا تستغني اللغة عنها ويحتاج إليها اللغويون والنحاة علىٰ السواء.

وإذا كان المشتق في اللغة العربية يسمىٰ بالوصف لأنه وصف في المعنىٰ، فإنَّ المصغر واحد من المشتقات لأنه وصف في المعنىٰ أيضًا. كما إن المقصود من التصغير في اللغة هو اختصار الكلام لفظًا وذلك كتصغير كلمة (رَجُل) علىٰ (رُجَيل) للتحقير بدلًا من قولنا رجل صغير.

يقول الرضي: «واعلم أنَّهم قصدوا بالتصغير والنسبة الاختصار، كما في التثنية والجمع، وغير ذلك، إذ قولهم رُجَيْل أخف من رجل صغير، وكُوفي أخف من منسوب إلىٰ الكوفة، وفيهما معنىٰ الصفة كما ترىٰ»[4]، وللتصغير أبنية وصيغ لا بدَّ من معرفتها.

أبنية وصيغ التصغير:

---

(١) نتائج الفكر في النحو (ص٧٠).

(٢) ينظر: التصغير في اللغة العربية نظرة في الدلالة والتحليل الصوتي (ص١٢)، فقد نقل عنه التعريف ولكنَّه أبدل كلمة (تلطيفا) بكلمة (تعظيما).

(٣) التعريفات (ص٦٠).

(٤) شرح الشافية (١/ ١٩٢).

للتصغير أوزان مخصوصة هي: فُعَيْلٌ[1]، فُعَيْعِلٌ[2]، فُعَيْعِيْلٌ[3]، وهي أوزان وصيغ قياسية، وقد وردت صيغ أخرىٰ لها دلالاتها، نحو: فَعَال، وفُعَال، وفُعَّال، وفُعَّيل، وفِعَّول، وفَعُّول، ونحوها[4].

وليس مقصودًا أن تتطابق مع الميزان الصرفي حرفًا بحرف، وإنما المقصود بها أنها القالب الذي يخرج علىٰ أساسه الاسم المصغر، بحيث يتساوىٰ مع الصيغة في عدد الحروف وفي نوع الحركة والسكون؛ فلو أخذنا كلمة «مَسْجِد» مثلًا، ونحن نعرف أنها علىٰ وزن «مَفْعِل»، فإننا نلاحظ أن تصغيرها هو (مُسَيْجِد) علىٰ وزن (مُفَيْعِل) من ناحية الميزان، ولكنها في التصغير تنطبق علىٰ الصيغة الثانية التي هي (فُعَيْعِل).

أغراض التصغير ومعانيه:

للتصغير أغراض متعددة، وبعضهم يسميها فوائد التصغير[5]، ذكرها علماء الصرف والنحو قديمًا وحديثًا، ونحن نذكر منها:

١- التقليل: وهو الأصل في معناه، وهو نوعان:

الأوّل: تقليل ذات الشيء، مثل: جُبَيل تصغير جَبَل.

---

(١) فُعَيْلٌ: ويصغر عليها كل اسم ثلاثي مجرد نحو: جُبيل، نُهير، وأصلها جبل، نهر.

(٢) فُعَيْعِلْ: ويصغر عليها كل اسم مكون من أربعة أحرف، فأكثر وليس قبل آخره حرف مدّ، فإنْ كان علىٰ أكثر من خمسة وقبل آخره حرف مدّ وجب أنْ تكون أحرفه الأربعة الأولىٰ أصولًا نحو: سُليلم، بُليبل، جعيفر، وأصلها علىٰ الترتيب: سُلّم، بُلبُل، جَعفر.

(٣) فعَيْعِيل: يصغر عليها كل اسم مكون من خمسة أحرف رابعها حرف مد أو أكثر بشرط أن يكون قبل آخرها حرف مد، وليست أحرفه الأربعة أصولًا مثل: عُصيفير، قُنيديل، أُسيطينة، وأصلها علىٰ الترتيب: عُصفور، قنديل، أسطوانة، دون اعتبار لتاء التأنيث التي تحذف عند التصغير.

(٤) ينظر: التَّصغير في اللغة العربية نظرة في الدّلالة والتَّحليل الصوتي (ص١٢-١٣).

(٥) ينظر: شرح التصريح علىٰ التوضيح (٢/ ٥٥٩).

والثاني: يؤتىٰ به للتقليل في العدد والكمية نحو: عندي دريهمات، أي عدد قليل منها.

٢- التقريب: وهو أنواع:

الأوّل: تقريب الزمان، نحو: قبيل العصر.

والثاني: تقريب المكان، نحو: فُوَيق، وتُحَيت، تقول: بيني وبين النهر فويق الميل، ويقال: دوين الحائط.

والثالث: تقريب المنزلة، نحو: صُدَيقي، قال ابن عصفور: «أُخَي، وصُدَيقي، إنما تريد تقريب منزلة أخيك وصديقك في نفسك»[1]

٣- إظهار الشفقة، نحو: عُجيز يستحق العون.

٤- التَّرحُّم، مثل: هذا البائس مُسيكين.

٥- الذَّم، مثل: يافويسق، تصغير فاسق.

٦- التَّلميح، كقول الشاعر[2]:

يا ما أُمَيلح غزلانا شدنَّ لنا ... من هؤليّاكنّ الضال والسمر

٧- الاختصار اللفظي، مثل: وُلَيد؛ إذْ أغنت عن قول: ولد صغير.

٨- التحبب والتلطف، كقول عائشة ﵂: (دعاني رسول الله ﷺ [والحبشة يلعبون بحرابهم في المسجد] [في يوم عيد] فقال لي: **[يا حميراء! أتحبين أن تنظري إليهم؟** فقلت: نعم])[3]

---

(١) المقرب (٢/ ٨٠-٨١).

(٢) في دمية القصر للباخرزي (٤٦٧هـ) (١/ ٨٥)، ط/ دار الجيل: نسبه إلىٰ بدوي اسمه كاهل الثقفي، وهو من شواهد ابن يعيش والأشموني والمغني وغيرهم، وشرحه البغدادي في الخزانة (١/ ٤٥) و(٤/ ٩٥)، وينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين (١/ ١٠٤).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرىٰ (٨/ ١٨١/ ٨٩٠٢)، وفي عشرة النساء (ص٥٩)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (١/ ٢٦٨/ ٢٩٢)، وقال الحافظ في الفتح (٢/ ٣٥٥): إسناده صحيح ولم أر في حديث صحيح ذكر الحميراء إلا في هذا، ووافقه الألباني في ذلك كلِّه في السلسلة الصحيحة (٧/ ٨١٧/ ٣٢٧٧)، وينظر: آداب الزفاف في السنة المطهرة له (ص٢٧٢).

٩- التحقير، وقد استعمل الخليل[١]، وسيبويه[٢]، والمبرد[٣]، وابن السراج[٤]، وابن جني[٥]، وابن يعيش[٦]، وابن عصفور[٧]، التَّحقير للدَّلالة علىٰ التَّصغير؛ ولذا جعله بعضهم الأصل والمعنىٰ الأساس للتصغير[٨]، بينما ذهب آخرون إلىٰ جعل التقليل هو الأصل كما سبق الإشارة إليه، وقد جمع بينهما غيرهم[٩] وجعلوهما الغرضين الأساسيين للتصغير، وذهب عباس حسن[١٠] إلىٰ أنه بالإمكان إرجاع كثير من الأغراض المتصلة بالتصغير إليهما.

قال الدكتور محمد الروابدة: «ويبدو لي أنَّ لفظة (التحقير) جاءت في مصنفات العلماء السابقين أكثر من ورود لفظة (التصغير)، وذهب بعضهم أكثر من ذلك حين عنون مبحث التصغير بالتحقير»[١١]، وأشار إلىٰ أنَّ استعمال العلماء لمصطلح التحقير إنَّما هو من حيث الدّلالة المعجمية، وما تحمله من معنىٰ الإذلال والمهانة، دون النظر إلىٰ السياقات اللغوية المختلفة التي ورد فيها التصغير، والمقام الذي قيل فيه، ويرىٰ أنّ الدلالة علىٰ التحقير لا بدّ لها من قصد القائل[١٢]

---

(١) ينظر: العين (٣/ ٤٣)، مادة (حقر).

(٢) ينظر: الكتاب (٣/ ٤١٩).

(٣) ينظر: المقتضب (٢/ ٢٤١، ٢٤٩).

(٤) ينظر: الأصول في النحو (٣/ ٣٦) وقد بوَّبَ للتصغير بـ (باب التحقير).

(٥) ينظر: المنصف (٢/ ٨٨)، والخصائص (١/ ٣٥٤-٣٥٥).

(٦) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٣/ ٣٩٤، ٣٩٦).

(٧) شرح الجمل (٢/ ٤٣٥-٤٣٦) وبالغ إذ قال: «إذْ لا يتناول التصغير إلا حقيرا».

(٨) ينظر: شرح المفصل (٣/ ٣٩٤، ٣٩٦)، حيث قال ابن يعيش: «اعلم أنّ التصغير والتحقير واحدٌ، وجميعُ ما ذكروه -أي من معاني- راجعٌ إلىٰ معنىٰ التحقير».

(٩) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٣/ ٤٢٨)، والنحو الوافي (٤/ ٦٨٤).

(١٠) ينظر: النحو الوافي (٤/ ٦٨٤).

(١١) التصغير في اللغة العربية نظرة في الدلالة والتحليل الصوتي (ص٥)، ومن أشار إليه هو ابن السراج في أصوله كما أشرت له في حاشية سابقة.

(١٢) ينظر: المصدر السابق (ص٨).

ويرىٰ البحث أنَّ اختزال معاني التصغير في معنىٰ واحد وهو التحقير، وتأويل جميع المعاني إليه أمر فيه تكلف وإهدار لمعانٍ كثيرةٍ لها شواهدها اللغوية، وتبنتها مدارس لغوية شهيرة وعريقة، كمدرسة الكوفة -كما سبق-، ولا يبعد أنْ يكون هذا تجاوزًا، والله أعلم.

١٠- التكريم والتعظيم، أو التكبير: وهذا النوع مما أضافه الكوفيون إلىٰ أغراض التصغير اعتمادا علىٰ مجموعة من الشواهد اللُّغوية الواردة عليه، وتابعهم عليه كثير من علماء النحو والصرف[١]، وكذا تابعهم بعض الباحثين المحدثين[٢]، ومما يستدلون به قول الشاعر:

وكلُّ أناسٍ سوفَ تدخلُ بينَهم ... دُويهِيَّة تَصْفَرُّ مِنْهَا الأنامِلُ[٣]

قال الصبّان: «فتصغيرها للتعظيم بقرينة وصفها بالجملة بعدها التي هي كناية عن الموت بها»[٤]

وجاء في شرح الشافية: «يجئ التصغير للتعظيم، فيكون من باب الكناية، يكنىٰ بالصِّغَر عن بلوغ الغاية في العِظَم، لأنَّ الشيء إذا جاوز حدَّه جانس ضدَّه، وقريب منه قول الشاعر[٥]:

دَاهِيَةٌ قَدْ صُغِّرَتْ مِنَ الْكِبَرْ ... صِلُّ صَفًا مَا تَنْطَوِي مَنَ الْقِصَرْ»[٦].

ومثلوا -أيضًا- بالثريا وهي: «من الكواكب؛ سميت بذلك لغزارة نوئها،

---

(١) سيأتي ذكرهم والتمثيل بأقوالهم.

(٢) ينظر: أسس الدرس الصرفي، د/ كرم زرندح (ص١٦١).

(٣) ديوان لبيد بن ربيعة العامري (ص٨٥).

(٤) حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٤/ ٢٢٠).

(٥) قال محققو شرح شافية ابن الحاجب (١/ ١٩١): «لم نعثر لهذا البيت علىٰ نسبة إلىٰ قائل معين، ولم يشرحه البغدادي. قال الباحث: بل هو منسوب لخلف الأحمر في كتاب الحيوان للجاحظ (٤/ ٤٠٠)، وفي نهاية الأرب في فنون الأدب (١٠/ ١٤٥)، ومنسوب للنابغة في ديوان المعاني (٢/ ١٤٥)، وربيع الأبرار (٥/ ٤٣٨)، ومنسوب لكليهما في التذكرة الحمدونية (٥/ ٢٩٥)، وبعض المراجع ذكرته بلا نسبة.

(٦) شرح شافية ابن الحاجب (١/ ١٩١).

وقيل سميت بذلك لكثرة كواكبها مع صغر مرآتها، فكأنَّها كثيرة العدد بالإضافة إلىٰ ضيق المحل، ولا يتكلم بها إلا مصغّرة، والتصغير فيها علىٰ جهة التكبير»[١]

وجاء في اللسان: «والتصغير يجيء بمعان شتىٰ: منها ما يجيء علىٰ التعظيم لها، وهو معنىٰ قوله: فأصابتها سُنَيَّة حمراء، وكذلك قول الأنصاري[٢]: أنا جُذَيْلُها المُحَكَّك، وعُذَيْقُها المُرَجَّب[٣]، ومنه الحديث: (أتتكم الدُّهَيْمَاء)[٤]؛ يعني: الفتنة المظلمة، فصَغَّرَها تهويلًا لها»[٥]

وقد تتابع مصنفو غريب الحديث والأثر علىٰ ذكر معنىٰ التعظيم عند تفسيرهم لفظة (الدُّهَيْمَاء) المصغرة.

ومنه قول عمر في ابن مسعود -رضي الله عنهم جميعًا-: كُنَيف[٦] مليء علمًا، فقد شبه عمر ابن مسعود بالجامع الذي حفظ كل ما فيه، ويبعد أنْ يستحقر عمر ابن مسعود حاشاه، والمقام مقام مدح[٧]

---

(١) لسان العرب (١٤/ ١١٢)، مادة (ثرا).

(٢) هو الحباب بن المنذر الأنصاري، قال ذلك يوم السقيفة، وإنَّما كان التصغير في ذلك للتعظيم؛ لأنَّ المقام مدح، وينظر: حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٤/ ٢٢٠)، واللسان (٤/ ٤٥٨)، والبيان والتبين (٣/ ٢٩٦)، ت/ عبدالسلام هارون.

(٣) الجُذَيْل: تصغير جِذْل -بكسر الجيم وسكون الذال المعجمة-، وهو: العود الذي ينصب للإبل الجربىٰ لتحتك به، أي: أنا ممن يستشفىٰ برأيه كما تستشفىٰ الإبل الجربىٰ بالاحتكاك بهذا العود. ينظر: حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٤/ ٢٢٠)، والعُذَيْق: تصغير لعذق النخلة، وهو تصغير تعظيم. ينظر: لسان العرب (١٠/ ٢٣٨)، مادة (عذق).

(٤) أثر عن ابن عباس وحذيفة في قصة، أخرجه نعيم بن حماد في الفتن (١/ ٣٠٥/ ٨٨٦)، ومن طريقه الطبراني، وعنه أبو نعيم، ومن طريقهم الخطيب في تاريخ بغداد (١/ ٣٤١-٣٤٢)، وهو أثر ضعيف، ينظر: العراق في أحاديث الفتن (٣/ ٥١٧-٥١٨) لمشهور حسن.

(٥) لسان العرب (٤/ ٤٥٨-٤٥٩)، مادة (صغر).

(٦) الكنيف: تصغير كِنْف -بكسر الكاف وسكون النون تليها فاء-، وهو: «وعاء أداة الراعي أو وعاء أسقاط التاجر» كما في القاموس المحيط (ص٨٥٠) ط/ الرسالة.

(٧) حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٤/ ٢٢٠)، والقاموس المحيط (ص٨٥٠)، مادة (كنف).

وابن السِّكِّيت يقول -بعد أنْ ذكر قول الحُبَاب: أنا جُذَيِّلُها . .الخ-: «قال أبوعبيدة: وصغرها علىٰ جهة المدح، كما قيل في حديث آخر قال: ذاك الأُصَيْلع، يعني: عمر بن الخطاب، والتصغير يكون علىٰ التحقير وعلىٰ التعظيم»[1]، ثم ذكر أمثلة للتعظيم، منها: قول لبيد: وكلُّ أناس سوف تدخل بينهم . .، وقول أوس[2]:

فُوَيْقَ جُبَيْلٍ شاهِقِ الرأسِ لم تكن لِتَبلُغَه حتَّىٰ تَكِلَّ وَتَعْمَلا

وقد علّق ابن يعيش علىٰ هذا البيت بقوله: «فقال: جُبَيْلٌ، ثم قال: شاهق الرأس، وهو العالي، فدلّ علىٰ أنَّه أراد تفخيم شأنه»[3]

ويؤكد ابن خالويه وجود غرض التعظيم في صيغ التصغير، فيقول: «قال أبو عبدالله: **العرب تصغر الاسم علىٰ المدح لا تريد به التحقير**، كقولهم: فلان صُدَيْقِي إذا كان من أصدق أصدقائه. ومن ذلك قول عمر في ابن مسعود: كُنَيْفٌ ملئ علمًا مدحه بذلك.

وقال الأنصاري: أنا جُذَيْلُها المُحَكَّك، وعُذَيْقُها المُرَجَّب، وحُجَيْرُها المُؤَام. [ومن ذلك أنَّ رجلًا قال: رأيت الأُصَيْلِع عمر بن الخطاب يقبِّل الحجر، يريد مدحه بذلك]»[4]

والثعالبي في فقه اللغة ينص علىٰ أنَّه: «من سنن العرب: تصغير الشيء علىٰ وجوه: فمنها: تصغيره تحقيره، كقولهم: رُجَيل ودُوَيرَة. ومنها: **تصغير تكبير** كقولهم: عُيَيْرُ وحْدِهِ وجُحَيْشُ وحدِهِ»[5]، ثم استشهد لذلك، بقول الحباب الأنصاري، وقول لبيد.

---

(١) كتاب القلب والإبدال (ص٧).

(٢) البيت لأوس بن حجر في ديوانه (ص٨٧).

(٣) شرح المفصل لابن يعيش (٣/٣٩٦).

(٤) إعراب ثلاثين سورة (ص٧١-٧٢).

(٥) فقه اللغة وسر العربية (ص٢٧١).

وممَّن ذكر تصغير التعظيم الخفاجيّ، فقال: «وعلىٰ هذا أحمل قول المتنبي[1]:

أحـــادٌ أم سُـــداسٌ فـــي أُحـــادِ لُـيَـيـلَـتُـنـا الـمَـنـوطـةُ بـالـتّـنـادِ

فَلِمَ اختار التصغير في لُيَيْلِتنا؟؛ لأنَّه تصغير تعظيم»[2]

وقد ذكر الحريري في الدُرَّة أنّه عيب علىٰ المتنبي هذا البيت، وأنه وهم في أربعة مواضع في هذا البيت، وذكر منها: «الثَّالِث: أَنَّه صغر لَيْلَة علىٰ ليلة، والمسموع فِي تصغيرها: لييلية، وَالرَّابِع: أَنَّه نَاقض كَلَامه؛ لِأَنَّهُ كنىٰ بتصغير اللَّيْلَة عَن قصرهَا، ثمَّ عقب تصغيرها بَان وصفهَا بالامتداد إِلَىٰ التناد»[3]، إلَّا أنَّ ابن جني في كتابه الفسر فسّر التناد بتفسير آخر، ودافع عن معنىٰ التعظيم، فقال: «وصغر ليلة علىٰ لفظها، وقد سُمِعَ عنهم في تحقيرها (لُيَيْلَةٌ)، وقال أبو العباس: (لُيَيْلِيَةٌ) تحقير ليلاة **ومعنىٰ التحقير التعظيم لطولها**»[4]، ثمَّ ذكر شواهد علىٰ تحقير التعظيم إلىٰ أن قال: «والتنادي، يريد: تنادي أصحابه بما يهم»[5]، وتعقبه صاحب القشر في تفسير التنادي، ولم يتعقبه في تصغير التعظيم[6]

وهذا الميداني يقول في شرح المثل (إنَّ الْعَصَا مِنَ الْعُصَيَّةِ): «والعُصَيَّة: **تصغير تكبير** مثل: أنا عُذَيْقُها المُرَجَّبُ وجُذَيْلُها المُحَكَّكُ»، والمراد أنَّهم يشبهون أباهم في جَوْدة الرأي، وقيل: إنَّ العصا اسم فرس، والعُصَيَّة اسم أمّه، يراد أنَّه يحكي الأمّ في كَرَم العِرْق وشرف العِتْق»[7]، وبمثله قال في شرح المثل (جاءَ بَعْدَ اللَّتَيَّا والَّتِي) وأنَّه يكنىٰ بهما عن الشدة، واللَّتَيَّا: تصغير الَّتي، وهي عبارة عن

---

(١) ديوان المتنبي (ص٨٥) ط/ دار بيروت - بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٢) سر الفصاحة (ص٩١).

(٣) درة الغواص في أوهام الخواص (ص١٧٧).

(٤) الفسر (١/ ٩٣٨).

(٥) المصدر السابق (١/ ٩٤٠)، وفي قشر الفسر (١/ ١٣٠): (يهم به).

(٦) ينظر: قشر الفسر (١/ ١٣١).

(٧) مجمع الأمثال (١/ ١٧/ ٣٢).

الداهية المتناهية، ثمَّ ذكر ألفاظًا مصغرة قال عقبها: «وكل هذا تصغير يراد به التكبير»[1]

وأمَّا البصريّون فقد رفضوا أنْ يكون التعظيم غرضًا للتصغير، وحاولوا تأويل أدلة الكوفيين[2]، «وإنْ مال بعض البصريين إلىٰ الإقرار به كابن الأنباري[3]، وغيره[4]»[5]، وقد حكىٰ الخفاجيُّ عن أبي العباس المبرّد أنَّه: «كان ينكره، ويزعم أنَّ التصغير في كلام العرب لم يدخل إلا لنفي التعظيم، ويتأول دُوَيْهِيَّة وما يجري مجراها بأنْ يقول: أراد خفاءها في الدخول؛ فصغرها لهذا الوجه، وهو ضد التعظيم المذكور»[6]، وقوَّاه الخفاجيُّ قائلًا: «ويقوىٰ عندي ما ذهب إليه أبو العباس المبرد، أنَّهم إذا وضعوا التَّصغير أمارة للتحقير والتعظيم معًا فقد زالت الفائدة به، ولم يكن دليلا علىٰ واحد منهما بل يرجع إلىٰ المقصود باللفظة، ويلتمس بيان ذلك من جهة المعنىٰ دون اللفظ فليس للتصغير تأثير»[7]

قال الباحث: وقد كشف لنا الخفاجيُّ عن مكان الخلاف، ويمكن إيضاحه وتحريره في الآتي:

هل التَّحقير والتَّصغير مستفاد من الصيغة بلفظها، أو هو مستفاد من الصيغة بمعناها وسياقها وقصد المتكلم؟

---

(١) مجمع الأمثال (١/ ١٦٤/ ٨٥٦)، وينظر: أمالي ابن الشجري (١/ ٣٦).

(٢) ينظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي (٤/ ١٦٥)، وشرح المفصل، لابن يعيش (٣/ ٣٩٤، ٣٩٦)، وشرح الجمل، لابن عصفور (٢/ ٤٣٣-٤٣٥)، وشرح التصريح علىٰ التوضيح، للأزهري (٢/ ٥٥٩).

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف (١/ ١١٣).

(٤) كابن الشجري في أماليه (٢/ ٣٨٤).

(٥) صيغ التصغير في شعر (الانتفاضيين)، د/ محمد رمضان البع (ص٢٤٦)، ضمن مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) (ج (١٧)/ ع (١)/ يناير٢٠٠٩م).

(٦) سر الفصاحة (ص٩١).

(٧) المصدر السابق.

والذي يراه البحث أنَّ القول الثاني هو الأقرب إلىٰ الصواب؛ لأنّه هو الذي يوافق روح العربية، وأنّها ليست ألفاظًا مجردة عن المعاني؛ بل هي معان مقصودة تختلف باختلاف الصيغ والمقامات والأحوال، ولكل مقام مقال، ولكل مقال مقاصد وأغراض ونيات، وهذا من الترابط بين علم الصرف والمعاني، وليس هناك مانع من أنْ تَحمل بعض الألفاظ معنيين متضادين، يفرِّق بينهما من خلال السياق، والغرض، والقصد، وقد ألّف في هذه الألفاظ مؤلفات[١]، ولا مانع -أيضًا- من وجود التصغير اللفظي[٢]

كما يرىٰ البحث اعتماد معنىٰ التعظيم لكثرة شواهده وقوة أدلته، وأصالة وشهرة من قال به وتبناه، وفيه مخرجٌ تصريفيٌّ لبعض الآيات التي وردَ فيها أسماء لله -تعالىٰ- علىٰ مثل هذه الصيغ، فيقال فيها: جاءت علىٰ معنىٰ التعظيم، كما سيأتي بحثه والكلام عليه في مبحث الأثر العقدي -إن شاء الله-.

شروط المصغر وأبنيته:

ذكر أهل اللغة والتصريف مجموعة من الشروط التي يجب توافرها في الاسم الذي يراد تصغيره، وهي:

- أن يكون الاسم معربًا، فلا تصغر الأسماء المبنية كأسماء الاستفهام والشرط والضمائر والإشارة وغيرها، إلّا أنَّ هناك بعض أسماء مبنية ورد السماع بتصغيرها، وهي: أسماء الإشارة: ذا، تا، أولىٰ، أولاء، ذان، ومثلها أسماء الصلة، نحو: الذي، التي، اللذان، الذين، وعلىٰ العموم فقد جاء تصغيرها علىٰ غير القواعد المعروفة.

- ألّا يكون لفظ الاسم علىٰ وزن صيغة من صيغ التصغير، فلا تصغر ألفاظ مثل: كُمَيْت، دُرَيْد، سُوَيْد[٣]

---

(١) كالأضداد للعسكري، والأضداد لابن الأنباري، وغيرها.

(٢) ينظر: أمالي ابن الشجري (٢/ ٣٨٤)، والإنصاف في مسائل الخلاف (١/ ١١٣).

(٣) ينظر: أسس الدرس الصرفي (ص١٥٨).

- أنْ يكون معنىٰ الاسم قابلًا للتصغير، فلا تصغر أسماء معظمة دائمًا كأسماء الله والأنبياء والملائكة، ولا تصغر أسماء مثل: كُلّ، وبعض، ولا أسماء الشهور، أو أيام الأسبوع، ولا جمع التكسير الدال علىٰ الكثرة، والمنع مذهب سيبويه[1]، وهذه المسألة هي التي يظهر فيها الأثر العقدي.

الأثر العقدي في التوجيه الصرفي للتصغير:

ويمكن إيضاح هذا الأثر من خلال الآيات التي ورد فيها أسماء معظّمة كأسماء الله -تعالىٰ- علىٰ صيغةٍ من صيغ التصغير، نحو قوله -تعالىٰ-: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، و﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣]، و﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢].

هل ترد أسماء الله الحسنىٰ علىٰ صيغة من صيغ التصغير؟ وإنْ وردت، فما معناها؟ وهل ادّعاء ذلك كفر؟

وقع خلاف في اسم الله (المُهَيْمِن)، هل الهاء أصل صحيح، أو مبدلة من الهمزة؟ وهل هذا الاسم علىٰ صيغة اسم الفاعل، أو علىٰ صيغة مؤيمن تصغير مؤمن، وأصبح بالإبدال (مُهَيْمِن)؟

ومُلَخَّص هذا الخلاف في الأقوال الآتية:

القول الأوَّل: أنَّ الهاء أصل في (مهيمن) غير مبدلة، وهو علىٰ صيغة اسم الفاعل من (هيمن)، كمُبَيْطر من بيطر[2]، وهذا القول مشهور، ولكن مع شهرته لا يعزوه كثير من المصنفين إلىٰ أحد[3]، وقد نسبه

---

(١) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (٣/ ١٤٢٠)، والتطبيق الصرفي (ص١٣٠).

(٢) ينظر: الاشتقاق عند ابن عادل الدمشقي في تفسيره (اللباب في علوم الكتاب)، إعداد: محمود الحسن مولانا شمس الحق (ص١٩١)، رسالة دكتوراة - جامعة أم القرىٰ/ ١٤٣٢هـ-١٤٣٣هـ.

(٣) ينظر مثلا: البحر المحيط في التفسير (٤/ ٢٥٩)، والدر المصون (٤/ ٢٨٧-٢٨٨)، واللباب في علوم الكتاب (٧/ ٣٦٥-٣٦٦).

الرازي[1] إلىٰ الخليل وأبي عبيدة، وأنكر ابن فارس[2]، والعكبري[3]، أنْ تكون الهاء أصلا صحيحًا، ولا يوجد (همن)، وإنَّما الهاء مبدلة من الهمزة.

القول الثاني: أنَّه اسم فاعل من (آمن)، وأصله (مؤَأْمِنٌ) قلبت الهمزة الثانية ياء؛ كراهية اجتماع همزتين، فصار (مُؤَيْمِنٌ)، ثم أبدلت الهمزة هاء علىٰ حدِّ إبدالهم في أراق إلىٰ هراق[4]

وهذا القول يُذكر في كثير من المصادر دون أنْ يُعزىٰ لأحد، وقد ضعَّفه بعضهم[5]؛ لِمَا فيه من التكلُّف غير المحوج، ولوجود نظائر لهذا البناء، نحو: مبيطر ومسيطر، كما أنَّ الهمزة في (مُؤَأْمِن) قاعدتها الحذف فلا يُدَّعَىٰ [أنَّها][6] أُثْبِتَت ثم أُبْدِلَت هاءً، هذا ما لا نظير له[7]

وقد تبنىٰ هذا القول غير واحد من أهل العلم، منهم: المبرّد[8]، والزجّاجّي[9]، والعكبري[10]، وحجّة هؤلاء: أنَّ إبدال الهاء أمر وارد في اللغة، وأنَّه لم توجد في اللغة مادة مكونة من الهاء والميم والنون (همن)[11]، وقد ردّ السمين علىٰ العكبري، فقال: «وهذا الذي قاله ليس بشيء؛ لِما تقدم من حكايةِ

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (١٢/ ٣٧١).

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٦/ ٦٣)، مادة (همن).

(٣) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (١/ ٤٤١).

(٤) ينظر: الصحاح، للجوهري (٦/ ٢٢١٧)، ومفاتيح الغيب (١٢/ ٣٧١) ولسان العرب (١٣/ ٤٣٦)، مادة (همن).

(٥) ينظر: الدر المصون (٤/ ٢٨٨).

(٦) في المطبوع (فيها) ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٧) المصدر السابق.

(٨) عزاه إليه الأزهري في تهذيب اللغة (٦/ ١٧٦)، والسمين في الدر المصون (٤/ ٢٨٨).

(٩) ينظر: اشتقاق أسماء الله الحسنىٰ (٢٢٨-٢٣٠).

(١٠) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (١/ ٤٤١).

(١١) ينظر: المصدر السابق

أهل اللغة (هَيْمَن)، وغايةُ ما في الباب أنَّهم لم يَسْتعملوه إلا مزيدًا فيه الياءُ كبَيْطر وبابِه»[1]

القول الثالث: أنَّ مهيمن أصله مؤيمن مُصَغَّر (مؤمن)، فالهاء في (المهيمن) مبدلة من الهمزة، والفرق بين هذا القول والذي قبله: أنَّ الكلمة هنا مصغرة عن (مؤمن) اسم فاعل من (آمن)، وفيما قبله اسم الفاعل غير مصغر[2]، وقد عُزي هذا القول إلىٰ: المبرد، واختلف النقل عنه، فأثبته قوم[3]، ونفاه عنه آخرون[4]، واستحسنه الزجاج[5]، وابن خالويه يعدّ كل ما جاء علىٰ زنة (مُفَيْعِل) مصغرًا[6]، وبه قال ابن قتيبة[7]، وأبو البركات الأنباري[8]، والخطّابي[9]

وهذا القول هو الذي حدثَ فيه الردود واشتداد النكير؛ وذلك لادعاء التصغير في أسماء الله (المهيمن) و(المسيطر)، **وهو الذي يظهر فيه الأثر العقدي.**

---

(١) الدر المصون (٤/ ٢٨٨)، وتابعه ابن عادل في اللباب (٧/ ٣٦٦).

(٢) ينظر: الاشتقاق عند ابن عادل الدمشقي في تفسيره (اللباب في علوم الكتاب)، إعداد: محمود الحسن مولانا شمس الحق (ص١٩١).

(٣) كالسمين في الدر المصون (٤/ ٢٨٨)، وابن عادل في اللباب (٧/ ٣٦٦).

(٤) كأبي حيان في البحر المحيط (٣/ ٤٩٨)، حيث ذكر أنه أنكر علىٰ ابن قتيبة هذا القول وكاتبه، والمشهور أن أبا العباس ثعلبا هو الذي كاتب ابن قتيبة وأنكر عليه، فربما كان هذا وهما من أبي حيان، أو تصحيفًا وخطأ وقع فيه النساخ لتفسير أبي حيان، ومع ذلك فالاحتمال وارد بأن يكون للمبرد مذهبان.

(٥) ينظر: الدر المصون (٤/ ٢٨٨)، واللباب (٧/ ٣٦٦).

(٦) ينظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن، لابن خالويه (ص٧١).

(٧) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٣/ ٤٩٨)، والدر المصون (٤/ ٢٨٨)، واللباب (٧/ ٣٦٦).

(٨) ينظر: البيان في إعراب غريب القرآن، لابن الأنباري (١/ ٢٩٤).

(٩) ينظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٦٦).

وقد وردت أحاديث مرفوعة[1]، وآثارٌ عن بعض السلف[2]، فيها النهي عن

---

(١) منها: ما رواه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (١/ ٥٣٩) بسنده إلىٰ أبي هريرة، قَال: قَال رسول الله ﷺ: (**لاَ تقولوا مسيجد، ولاَ مصيحف**، ونهىٰ عن تصغير الأسماء، وأنْ يسمىٰ الصبي علوان، أو حمدون، أو يغموش)، وحكم عليه بالوضع. ومن طريقه عبدالحق الإشبيلي في الأحكام الوسطىٰ (٤/ ٢٠٩)، ت/ حمدي السلفي وصبحي السامرائي، وأقرّ بوْضعه، مبينًا أنَّ آفته إسحاق بن نجيح الملطي، وهو كذَّاب، ورواه المقدسي في ذخيرة الحفاظ (٥/ ٢٦٣٠/ ٦١٣١)، من طريق إسحاق الملطي به، وقال: «وإسحاق هذا كذّاب». وله طريق آخر رواه الذهبي في السير (١٤/ ٥٤٦) بسنده إلىٰ أبي هريرة ﷺ «أنَّ رسول الله ﷺ قال: (**لا يقولن أحدكم للمسجد: مسيجد، فإنَّه بيت الله، يذكر الله فيه، ولا يقولن أحدكم: مصيحف، فإنَّ كتاب الله أعظم من أنْ يصغّر، ولا يقولنّ أحدكم: عبدي وأمتي، كلكم عباد وإماء، ولا يقولنَّ للرجل: رُوَيْجل، ولا للمرأة مُرَيَّة**). هذا حديث منكر، شبه موضوع، لا يحتمله زهير التميمي، وإنْ كان كثير المناكير، بل آفته عيسىٰ فإنَّه غير ثقة». وقد حكم علىٰ هذا الحديث بالوضع كل من صنَّفَ في الأحاديث الموضوعة.

ينظر علىٰ سبيل المثال: الموضوعات الكبرىٰ، لابن الجوزي (١/ ١٥٨/ ٢٥١)، واللآلئ المصنوعة، للسيوطي (١/ ١٠٦/ ٢٠٤)، وتنزيه الشريعة، للكتاني (١/ ١٧٤)، والأسرار المرفوعة، لملا علي القاري (ص١٤٧/ ٦٣٤)، والفوائد المجموعة، للشوكاني (ص٣٧٨/ ١١١٩).

(٢) منها: أ- سعيد بن المسيب (٩٤هـ): قال: «لا تقولن: (مصيحف، ولا مسيجد)، وَلَكِنْ عَظِّمُوا مَا عَظَّمَ اللَّهُ، كُلُّ مَا عَظَّمَ اللَّهُ فَهُوَ عَظِيمٌ حَسَنٌ جميل»، أخرجه ابن سعد في طبقاته (٥/ ١٣٧) ط/ دار صادر، وابن أبي داود في المصاحف (ص٣٤٩/ ٤٩٨)، وأبو نعيم في الحلية (٢/ ١٧٢-١٧٣)، وعنه السيوطي في اللآلئ المصنوعة (١/ ١٠٦/ ٢٠٤)، من طريق عطاف بن خالد، عن ابن حرملة، عن سعيد بن المسيب به، بألفاظ متقاربة، وعزاه شمس الدين السفيري في المجالس الوعظية -شرح البخاري- (١/ ٢٤٤)، لأبي داود وهو وهم، بل هو لابن أبي داود. قال الباحث: وفي سنده عطاف بن خالد مختلف فيه، والراجح أنَّ في حفظه شيئًا، لكنه لا يترك، وفيه -أيضًا- عبدالرحمن بن جرملة، وهو متكلّم فيه من قبل حفظه، وقد دافع عنه وعن تلميذه محب الدين عبدالسبحان واعظ في تحقيقه لكتاب المصاحف (١/ ٥٥١/ ٤٩٩)، وحكم علىٰ الأثر بالحسن.

ب- إبراهيم النخعي (٩٦هـ): قال ابن أبي داود في كتابه المصاحف (ص٣٤٨-٣٤٩/ ٤٩٧): «حدثنا عبد الله، حدثنا إسماعيل بن أسد، حدثنا شبابة، حدثنا الحسام، عن أبي معشر، عن إبراهيم: أنَّه كان يكره أنْ يقال: مسيجد، أو مصيحف، أو رويجل». قال الباحث: في سنده أبو معشر نجيح المدني، وقد ضعفه الأئمة النقاد، لاسيما روايته عن المقبري، قال فيه الحافظ ابن حجر في التقريب (ص٥٥٩/ ٧١٠٠) -ملخصا أقوال الأئمة-: «ضعيف من السادسة أسن واختلط»، فالأثر ضعيف، ولا يصح. =

تصغير الأسماء المعظمة، ولكنها لا تخلو من مقال، ونقل إمام الحرمين أبو المعالي الإجماع علىٰ أنَّ أسماء الله لا تصغر[1]، وهو متساهل في نقل الإجماع[2]؛ إذِ المسألة لا إجماع فيها والخلاف فيها مشهور[3]

ومع أنَّه لم يصح في المسألة حديث مرفوع، ولا أثر مقطوع، ولا إجماع، إلَّا أنَّه قد اشتد النكير علىٰ ابن قتيبة القائل بذلك، «ولما بلغ أبا العباس ثعلبا هذا القول أنكره أشد إنكار، وأنحىٰ علىٰ ابن قتيبة، وكتب إليه: أنَّ اتق الله فإنَّ هذا كفر أو ما أشبهه، لأنَّ أسماء الله -تعالىٰ- لا تصغر، وكذلك كل اسم معظم شرعا»[4]، وزاد ابن عطية: «وأنَّ ما قاله رديء باطل، والوثوب علىٰ القرآن شديد»[5]

وقد استنكر السمين الحلبي ذلك بقوله: «وقد سقطَ ابنُ قتيبة سقطةً فاحشة»[6]، وتابعه علىٰ هذا الاستنكار ابن عادل في اللباب[7]

= ج- مجاهد بن جبر (١٠٤هـ): أنَّه: (كره أنْ يصغّر المصحف والمسجد، يقال: مصيحف ومسيجد)، أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٢/ ٣٠٩/ ٨٥)، ت/ سعد الحميد، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢/ ٢٤٠/ ٨٥٥٧)، و(٦/ ١٤٨/ ٣٠٢٢٨)، وابن أبي داود في المصاحف (ص٣٤٨/ ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦)، عن ليث، عن مجاهد به. قال الباحث: وليث هو: ليث بن أبي سليم أبوبكر الكوفي، من السادسة، قال فيه الحافظ ابن حجر: صدوق اختلط جدا، ولم يتميز حديثه؛ فترك. وعليه فالأثر ضعيف ولا يصح، وقد ضعَّفه -أيضًا- سعد الحميد في تحقيقه لسنن سعيد بن منصور.

(١) ينظر: فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٣٦٦).

(٢) ينظر: التداخل العقدي (٢/ ٥٢٨) -دكتوراة، حيث جعل الجويني والرازي والغزالي من الأشاعرة، ممن يحكون إجماع السلف، وعند التحقيق يعلم أنَّ السلف علىٰ نقيضه أو خلافه.

(٣) وقد تعقب الحافظ ابن حجر شيئًا من هذه الإجماعات، وأثبت وجود الخلاف، بل أحيانًا يكون الإجماع علىٰ خلاف ما نقله أبو المعالي الجويني، ينظر: فتح الباري (١/ ٧٠)، و(٤/ ١٩٣)، و(٦/ ٤٧٣)، و(١١/ ٥٤٥).

(٤) اللباب (٧/ ٣٦٦).

(٥) المحرر الوجيز في التفسير (٢/ ٢٠٠).

(٦) الدر المصون (٤/ ٢٨٨).

(٧) ينظر: اللباب (٧/ ٣٦٦).

ولكن ابن قتيبة لم ينفرد بهذا القول، بل قد تبنىٰ هذا القول أئمة أجلاء، وعلماء نبلاء، منهم: المبرد، والزجاج، وابن خالويه، وابن الأنباري، وغيرهم -كما سبقت الإشارة إليه-.

وإنَّنا لسنا مع من بالغ حتىٰ كَفَّر أو قارب أنْ يُكَفِّر، وإنْ كنا نعتقد أنهم وإنْ أطلقوا التكفير فإنَّما يقصدون تكفير المقالة لا القائلين بها، ومع ذلك فالواجب التماس العذر لهؤلاء الأئمة، وأنَّهم لم يقصدوا التنقيص، بل ربما لهم توجيه تصريفيّ، أو اشتقاقي، أو عذر لا نعلمه، ولهم فيه مندوحة، كيف وقد صرح بعضهم بذلك؛ فهذا ابن خالويه يقول: «ومُسَيْطِر اسم جاء مصغرًا ولا مُكَبَرَ له، كقولهم رُوَيْدًا والثُرَيَّا وكُمَيْت ومُبَيْقِر ومُبَيْطِر ومُهَيْمِن»[1]، فقد صرَّح بالتصغير في اسمين من أسماء الله (المسيطر) و(المهيمن)، ثم علَّل ذلك قائلًا: «العرب تُصَغِّر الاسم علىٰ المدح لا تريد به التحقير»[2]، ثم ذكر شواهد من كلام العرب علىٰ ذلك، فقد صرَّح بأنَّ التصغير هنا للتعظيم، وليس للتنقيص.

والذي يمكن قوله هنا: أنَّ من حمل التَّصغير علىٰ معنىٰ التَّحقير وأنَّه المعنىٰ الأساسي للتَّصغير؛ فإنَّه يمنع من تصغير الأسماء المعظَّمة شرعًا كأسماء الله -تعالىٰ-؛ لتنافيها مع دلالتها[3]

ومن حملها علىٰ التعظيم والتكريم والتكبير؛ لأنَّه معنىٰ من معاني التصغير -كما سبق إيضاحه-، فلا يمنع من ذلك؛ لعدم تنافي الدّلالة، بل ربما كان هذا محبَّبًا وأشدَّ مبالغة، كما سبق ذكره عن الكوفيين ومن وافقهم من علماء اللغة والبيان.

وقد أبدىٰ الزامل أمرًا دقيقًا، وملحظًا عميقًا، في تخصيص الإنكار علىٰ

---

(١) إعراب ثلاثين سورة من القرآن، لابن خالويه (ص٧١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (٣/ ١٤٢٠)، والدر المصون (٤/ ٢٨٨)، واللباب في علوم الكتاب (٧/ ٣٦٦).

ابن قتيبة والمبرِّد وغيرهم، دون سائر العلماء القائلين بذلك وهم كثير من أهل اللغة والتفسير، فقال: «وهذا الإنكار -فيما يظهر لي- إنَّما كان للتصريح بأنَّه مُصَغّر، وإلَّا فقد نقل هذا القول كثير من المفسرين، دون أنْ ينكروه أو يشنعوا علىٰ قائله، وممن نقله أبو العباس ثعلب، نقل عن قطرب (٢٠٦هـ) أنَّ أصله (المؤيمن)، دون أنْ ينكر ذلك[١] وغير المصرحين كثيرون، ولم ينص عليهم بالإنكار كما نص علىٰ المبرد والزجاج»[٢]، لكن يُشْكِلُ عليه تصريح ابن خالويه.

والذي يراه البحث: أنَّ التَّصغير مجرد اصطلاح لصيغ معينة، لها دلالاتها المختلفة، بل أحيانًا المتباينة والمتضادَّة، والذي يميِّز بينها قصد المتكلم والسياق، ومن هذه الدَّلالات دلالة التَّعظيم؛ التي يجيز البحث إطلاقها علىٰ الأسماء المعظمة شرعًا الواردة بصيغة التصغير، ولكن لا يقال اسم مصغر، أو تصغير، تأدبًا وتعظيما؛ لأنَّ الله أكبر، كما أنَّه لا يقال في لفظ الجلالة الواقع موقع المفعول في الإعراب النحوي: مفعول به تأدبًا وتعظيمًا لاسم الله، مع أنَّه من حيث الاصطلاح النحوي مفعول به، فمن أعرب لفظ الجلالة مفعولا به لا يقال: إنَّه كفر أو قارب الكفر؛ فإنَّه اصطلاح محض لا دخل له بالكفر والتكفير والمساس بالعقيدة، إلا لمن قصد التنقيص لا الاصطلاح، ولكن من باب التأدب والتعظيم والتكريم والتكبير لأسماء الله لا يقال: مفعول به، ولكن يقال: منصوب علىٰ التعظيم، وهنا لا مانع من ورود هذه الصيغة علىٰ أسماء الله وسائر الأسماء المعظمة شرعًا، ولكن لا يقال اسم مصغر، أو دخله التصغير هكذا مطلقة بدون قيد، وإنَّما يمكنه القول أنَّها صيغة من صيغ التعظيم، أو أريد بها التعظيم، ومن أطلق ولم يقيد، أو يبين، فقد خالف الأدب مع أسماء الله، ولا يبلغ إلىٰ القول بتكفيره، إنْ قصد مجرد الاصطلاح، والله أعلم.

---

(١) ينظر: مجالس ثعلب (القسم الثاني/ ٥٨٩).

(٢) الخلاف التصريفي (ص٣١٢-٣١٣).

المطلب الثاني
الأثر العقديُّ في التَّوجيه الصَّرفِّي في النّسب

قد لا يتصور ابتداء احتياج الفرق إلىٰ مبحث النسبة الصرفي؛ إذْ لا علاقة ظاهرة بين النسبة ومسائل الاعتقاد، غير أنِّي وقفت علىٰ نصٍّ -عرضا لا قصدا- فيه إثبات هذه العلاقة، فقد كانت النسبة مخرجا لبعض الفرق من مخالفة اعتقادهم، فلجؤوا إليها مهرولين مع سذاجتها وبعدها وشدة وهنها؛ لكنها عندهم هي الخيط الذي به يتمسكون ولو كان من خيوط العنكبوت، فهاك هذه المسألة:

مسألة: هل رأىٰ محمد ﷺ ربه جلّ في علاه؟

في صحيح مسلم عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: (سألت رسول الله ﷺ: هل رأيت ربك؟ قال: **نورٌ أنَّىٰ أراه**)[1]

قال العلامة ابن القيم: «فسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: معناه كانَ ثَمَّ نور، أو حال دون رؤيته نور فأنَّىٰ أراه؟! قال: ويدل عليه أنَّ في بعض ألفاظ الصحيح (هل رأيت ربك؟ فقال: رأيت نورًا)[2]»[3]

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: نور أنّىٰ أراه، وفي قوله: رأيت نورًا (١/١١١/١٧٨).

(٢) أخرجه مسلم في نفس الموضع السابق في الحاشية المتقدمة.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/٤٨-٤٩).

فقوله ﷺ: (نورٌ أنَّىٰ أراه)، (نورٌ) كلمة، و(أنَّىٰ) كلمة، و(أراه) كلمة، فصحَّفها بعضهم، بل حرَّفها، وجمع (نورٌ) و(أنَّىٰ) في كلمة واحدة، فقال: (نورانيٌّ) بياء النسبة، والذي حملهم علىٰ ذلك هو ما أوضحه العلامة ابن القيم بقوله: «وقد أعضل أمر هذا الحديث علىٰ كثير من الناس حتىٰ صحفه بعضهم فقال: (نورانيٌّ أراه)، علىٰ أنَّها ياء النسب، والكلمة كلمة واحدة، وهذا خطأ لفظا ومعنىٰ، وإنَّما أوجب لهم هذا الإشكال والخطأ أنَّهم لما اعتقدوا أنَّ رسول الله ﷺ رأىٰ ربه وكان قوله: (أنَّىٰ أراه)، كالإنكار للرؤية حاروا في الحديث، ورده بعضهم باضطراب لفظه، وكل هذا عدول عن موجب الدليل»[1]

فتأملْ كيف أثرت العقيدة في اختيار القول بالنسبة مع بعد ذلك، حتىٰ لا تنقدح عقيدتهم، والله المستعان.

وما يمكن قوله جوابًا عن السؤال أنَّ الرؤية البصرية لله جلّ في علاه منتفية في الدنيا ثابتة في الآخرة، وما جاء عن بعض السلف من أنَّ نبينا محمدًا ﷺ رأىٰ ربه فالمقصود بها الرؤية القلبية العلمية، وبذا جمع العلماء بين أقوال السلف التي ظاهرها التعارض حتىٰ تأتلف ولا تختلف، وتتعاضد ولا تتعارض.

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/ ٤٨-٤٩).

المطلب الثالث
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي في المهموز

قال -تعالى-: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

مسألة: هل الكرسي مثقل أم مهموز؟

التصور العقدي: يعتقد أهل السنة والجماعة أنَّ الكرسي خلق من المخلوقات العظيمة، وأنَّه من عظمته وسع السموات والأرض، وأنَّه موضع قدمي الرب -جلّ جلاله- كما صحَّ ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه[(١)]

أمَّا الجهميَّة والمعتزلة ومن وافقهم، فإنَّهم ينكرون الكرسيّ ولا يثبتونه، ويتأولونه بالعلم[(٢)]، ومنهم من يتأوله بالقدرة[(٣)]، ويزعمون أنَّه في الأصل مهموز، مأخوذ من (يكرسئ)، مستدلين بقول الشاعر[(٤)]:

(١) ينظر في عقيدة أهل السنة في الكرسي: السنة لعبدالله بن أحمد (١/ ٣٠١)، والتوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٤٧-٢٤٨)، وتأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة (ص١١٩)، وشرح الطحاوية (ص٢٧٩)، وتفسير القرآن العظيم (١/ ٦٨٠)، وغيرها.

(٢) ينظر: المحيط في اللغة (٦/ ١٨٢)، والكشاف (١/ ٣٠١).

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، للزجّاج (١/ ٣٣٧-٣٣٨)، وتهذيب اللغة (١٠/ ٣٣)، ومعاني القرآن، للنّحاس (١/ ٢٦٤).

(٤) قائله مجهول كما سأبيِّنه من كلام أهل العلم.

(ولا يُكَرْسِئُ عِلْمَ الله مَخْلُوقُ)

وكل ذلك بعيد من روح اللغة والمعهود عن أهلها أرباب الشأن[1]، ويستدلون بأثر ضعيف عن ابن عباس أنَّه فسَّر قوله -تعالىٰ-: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال: علمه[2]، كما أنَّهم تأوَّلوا العرش، وقالوا: إنَّه كناية عن الملك، «وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أنْ يردُّوه إلىٰ مذاهبهم، ويَحْمِلُوا التأويل علىٰ نِحَلِهِم»[3]

الأثر العقدي في التوجيه الصرفي:

لمَّا رأىٰ أهل السنة اعتماد الفرق علىٰ اللغة والتصريف في تأكيد عقائدهم واستشهادهم بأقوال وأبيات منتحلة، انبروا لرد هذا البهتان، وقمع ما يأتون به من هذيان، فهذا ابن قتيبة يقول: «وطلبوا للكرسي غير ما نعلم، وجاؤوا بشطر بيت لا يعرف ما هو، ولا يُدرىٰ من قائله: (ولا يكرسيء علم الله مخلوق)، والكرسي غير مهموز بإجماع الناس جميعًا ويكرسيء مهموز»[4]، وأضاف في مختلف الحديث: «يستوحشون أنْ يجعلوا لله -تعالىٰ- كرسيًّا، أو سريرًا»[5]

قال أبو حاتم الرازي (٣٢٢هـ) -بعد أنْ نقل كلام ابن قتيبة السابق-: «وقد أنشدني هذا البيت محمد بن عمر الصيمري ببغداد، وكان من مشايخ المعتزلة،

---

(١) ينظر: مناهج اللغويين في تقرير العقيدة (ص٥١).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٣/ ٩)، وابن منده في الرد علىٰ الجهمية (ص٤٥)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص٤٩٧)، وابن كثير في التفسير (١/ ٤٥٧)، وذكره البغوي في تفسيره (١/ ٢٣٩)، والسيوطي في الدر المنثور (٢/ ١٦) وعزاه إلىٰ عبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهي في الأسماء والصفات، وضعفه العلامة الألباني عند كلامه علىٰ حديث رقم (١٠٩) من السلسلة الصحيحة.

(٣) تأويل مختلف الحديث (ص١١٩).

(٤) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية لابن قتيبة (ص٤٨).

(٥) تأويل مختلف الحديث (ص١١٩).

وكان أمينًا، وذكر أنَّه يرويه عن مشايخهم[1]:

ما لي بِعِلْمِكَ كُرْسِيٌّ أُكَاتِمُهُ وهَلْ يُكَرْسِئُ عِلْمَ الله مَخْلُوقُ

وأنشدني مرة:

وهَلْ يُكَرْسِئُ عِلْمَ الغَيْبِ مَخْلُوقُ

وقال: كرسيُّه هو العلم واحتج بهذا البيت، وهو مذهب المعتزلة، يريدون بذلك نفي التشبيه»[2]، ثم ذكر معاني الكرسي في اللغة[3]

وأفضل من ردَّ عليهم ابن القصَّاب في كتابه (نكت القرآن)، جاء فيه: «ولقد بلغني عن قوم متحذلقين منهم يغلطون بحذاقة، أنَّهم قالوا: كرسيُّه علمه، واحتجوا بمصراعٍ منتحل لشاعر لا يُعرف، ولا المصراع، وهو:

ولا يُكَرْسِئُ عِلْمَ الله مَخْلُوقُ

وهذا المصراع لو كان من قول حسان بن ثابت قد أنشده رسول الله ﷺ، وصوَّبَه له؛ لكان إعداد الكرسي من أجلِهِ علمًا خطأً من جهتين:

إحداهما: أنَّ الكرسيّ في القرآن مثقَّل غير مهموز، والمصراع قد خفَّفه وهمزه.

والثانية: ما دللنا عليه في غير موضع من كتابنا من أنَّ الكلمة إذا كان لها ظاهر معروف وباطن محتمل، لم يجز أنْ تزال عن ظاهرها المعروف إلىٰ باطنها المحتمل إلَّا بإجماع الأمة أو بنص آية أو سنة»[4]، إلىٰ أنْ قال: «ولا نعرف في

---

(١) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٢/ ٦١٣)، ولم ينسبه لأحد، وأوردهُ باختلاف يسير:

مــا لِـيْ بِـأَمْـرِكَ كُـرْسِـيٌّ أُكَـاتِـمُـهُ ولا يُـكَـرْسِـيْ عِـلْـمَ الـلـهِ مَـخْـلُـوقُ

ولعل الصواب (يكرسئ) فتصحفت إلىٰ (يكرسي)، أو تكون رواية أخرىٰ للبيت، وفيها رد علىٰ رواية الهمز، والله أعلم، وعلىٰ كلٍّ فالبيت لا يعرف قائله، فلا عبرة به، كما سيأتي من كلام أهل العلم.

(٢) الزينة في الكلمات الإسلامية العربية (٢/ ٣٣١).

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) نكت القرآن (١/ ١٧٨-١٨٠).

لغة شاذة ولا معروفة عن عربي أنَّه سمَّىٰ العلم بالكرسيّ المثقل فلا نترك اللغة السائرة المشهورة عند الخاصة والعامة من لباب العرب والدخلاء فيهم في الكرسي المثقَّل، والمخفَّف المهموز لا أصل له في شيء من اللغات، واللغة لسان مسَلَّمٌ له لا يدرك بالنظر والمقاييس، ولا يمكن فيه التبديل»[١]

ويؤكد ذلك الزجاج، فيقول -بعد أنْ ذكر أقوالا في تفسير آية-: «والقولان الأولان هما الصحيحان لأنَّ العرب خوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها فما أشبه من التفسير كلامها فهو أصح، إذ كان القرآن بلغتها نزل»[٢]

وأما احتجاجهم بأثر ابن عباس، فإنَّه قد رواه مطرِّف عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] قال: علمه[٣]

قال ابن القصَّاب: «وهو حديث فيه وهن إمَّا من مطرِّف، وإما من جعفر بن أبي المغيرة؛ لأنَّ الصحيح المشهور عن ابن عباس: ما حدثناه عبدالرحمن بن سليم الرازي، حدثنا سهل بن زنجلة، حدثنا وكيع، عن سفيان، عن عمار الدهني، عن مسلم البطين، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: (الكرسي موضع قدميه، والعرش لا يقدر قدره أحد)[٤]، وكيف يكون العلم موضع قدميه؟»[٥]، ثم أوضح أنَّ رواية مطرِّف، عن جعفر، لا تكافئ رواية مسلم

---

(١) نكت القرآن.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/ ٢٥).

(٣) سبق تخريجه (ص٢٦٨).

(٤) أخرجه عبدالله بن أحمد في السنة (١/ ٣٠١)، وابن أبي شيبة في العرش (ص٧٩)، وابن جرير في التفسير (٣/ ١٠)، موقوفًا علىٰ مسلم البطين، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٢٤٨-٢٤٩)، ووالدارقطني في الصفات (ص٤٩-٥٠)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٢٨٢) وصححه ووافقه الذهبي، وأورده ابن كثير في التفسير (١/ ٤٥٧)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ٣٢٣/ ١٠٨٧٨) وقال: رواه الطبراني، رجاله رجال الصحيح.

(٥) نكت القرآن (١/ ١٧٨-١٨٠).

البطين، وأنَّ الثوري رواه عن مطرِّف فلم يجاوز به سعيدا كما تجاوزه ابن إدريس، كلاهما وهم -والله أعلم-[1]

قال الباحث: وجعفر بن أبي المغيرة ليس بالقوي في ابن جبير، قاله ابن منده[2]، وعليه تترجَّح رواية مسلم البطين عن سعيد بن جبير.

وهذا ما رجحه الأزهري بقوله: «والصحيحُ عن ابن عباس في الكُرْسِيّ ما رواهُ الثَّوْريُّ وغيرهُ، عن عمارٍ الدُّهْنِي، عن مُسْلم البَطِينِ، عن سعيد بن جُبَيْرٍ، عن ابن عباسٍ، أنَّه قال: الكُرْسِيُّ: موضعُ القدمينِ، وأَمَّا العَرْشُ فإنَّهُ لا يُقدرُ قدرهُ، **وهذه روايةٌ اتفقَ أَهْلُ العلمِ علىٰ صِحتها**، والذي روي عن ابن عباس في الكُرْسيّ أنَّهُ العِلمُ، **فَليسَ ممّا يُثبتُه أَهلُ المعرِفةِ بالأخبارِ**»[3]

وبذلك يسلم الصحابي الجليل من إثبات التضارب في أقواله التي لا يمكن الجمع بينها.

وما زعمته الجهمية والمعتزلة من أنَّ الكرسيَّ أمر معنويٌّ وليس حسيًّا، وأنَّه يفسّر بالعِلم أو القدرة، أمر باطل بالنقل والعقل واللغة[4]، ومعارض بحديث: (ما السموات السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش علىٰ الكرسي كفضل تلك الفلاة علىٰ تلك الحلقة)[5]

---

(١) نكت القرآن (١/ ١٧٨-١٨٠).

(٢) ينظر: السلسلة الصحيحة (رقم ١٠٩).

(٣) تهذيب اللغة (١٠/ ٣٣).

(٤) وإن كان الإمام الطبري -غفر الله له- حاول أن يلتمس شواهد من اللغة تدلّ علىٰ معنىٰ العلم، ووقع في الاضطراب كما قاله محمود شاكر محقق الكتاب؛ إذْ عارض هذا القول قوله الأول بأنَّ الكرسي من المخلوقات العظيمه. ينظر: جامع البيان (٥/ ٤٠١).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب العرش (١/ ١١٤)، وابن حبان في صحيحه، كتاب البر والإحسان، ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ رجاء التخلص في العقبىٰ بشيء منها (٢/ ٧٦/ ٣٦١)، وغيرهما، وأورده ابن حجر في المطالب العالية، كتاب أحاديث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، باب آدم وعدد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (١٤/ ٢٠١/ ٣٤٤١)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١/ ٢٢٣/ ١٠٩).

قال الألباني: «وهو صريح في كون الكرسيّ أعظم المخلوقات بعد العرش، وأنَّه جُرْمٌ قائم بنفسه وليس شيئًا معنويًا. ففيه رد علىٰ من يتأوُّله بمعنىٰ الملك وسعة السلطان، كما جاء في بعض التفاسير»[1]

وقال ابن تيمية: «الكرسي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع جمهور السلف. وقد نقل عن بعضهم، أنَّ كرسيَّه: علمُه، وهو قول ضعيف؛ فإنَّ علم الله وسع كلَّ شيء كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غَافِر: ٧] فلو قيل: وسع علمه السموات والأرض، لم يكن هذا المعنىٰ مناسبا»[2]

فتأمل كيف تحاول الفرق ليَّ النصوص وتحريفها عن طريق الاعتماد علىٰ اللغة والتصريف، حتىٰ تتوافق مع عقائدهم، والله حافظٌ دينه، وهو من ورائهم محيط.

وقد ذكر الزمخشري في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أربعة أوجه، كان منها وجه في غاية الغرابة والبعد؛ إذْ هو تأويل جديد، ومنزع بعيد، فيه طعن في القرآن المجيد، وتجرؤٌ وبهتان، فقد زعم أنَّ هذه الآية ماهي إلا خيال لا حقيقة فيها، فقال: «أحدها: أنّ كرسيَّه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد»[3]، وتعقبه ابن المنير في الانتصاف بأنَّ هذا «سوء أدب في الإطلاق وبعد في الإضرار، فإنَّ التخيّل إنَّما يستعمل في الأباطيل وما ليست له حقيقة صدق، فإنْ يكن معنىٰ ما قاله صحيحًا فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة موهمة لا مدخل لها في الأدب الشرعي، وسيأتي له أمثالها مما يوجب الأدب أنْ يُجْتَنَب»[4]

---

(١) السلسلة الصحيحة (١/ ٢٢٣/ ١٠٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٦/ ٥٨٤).

(٣) الكشاف (١/ ٣٠١).

(٤) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف المطبوع حاشية مع الكشاف (١/ ٣٠١).

وقد امتدح يحيىٰ بن حمزة أسلوب التخييل بمدح عظيم جليل -تركت نقله خوف التطويل-، ثم أثنىٰ علىٰ الزمخشري في تبنِّيه القول بالتخييل، فقال: «ومن ثَمَّ قال الشيخ النحرير محمود بن عمر الزمخشرى نوّر الله حفرته: ولا نرىٰ بابا فىٰ علم البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع لي عونا علىٰ تعاطىٰ المشتبهات من كلام الله -تعالىٰ- وكلام الأنبياء، ولعمري لقد قال حقا ونطق صدقا. ثم أقول: إنَّ السبب فىٰ حسن موقعه فىٰ البلاغة هو ما اختص به هذا النوع من كونه موضوعا علىٰ تشبيه غير المحسوس بالمحسوس، كقوله -تعالىٰ-: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] وقوله -تعالىٰ-: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القَمَر: ١٤] إلىٰ غير ذلك»[١]

ومن هنا أصبحت آيات العقيدة ميدانًا تتنافس فيه الفرق وتتسابق في تفسيرها بما يتناسب مع عقائدها، فتارة يعملون فيها النفي والتعطيل، وتارة التحريف والتأويل، وثالثة الأثافي التجهيل والتخييل، فحسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(١) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (٣/٣).

الفصل الثالث
الأثرُ العقديُّ في التَّوجيهِ الصَّرفيِّ في الأفعال

وقد جاء في مباحث ثلاثة، وتحتها مطالب، وهي:

المبحث الأول
حدُّ الفعل، وزمنه

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حدُّ الفعل، والخلاف فيه.

المطلب الثاني: زمن الفعل، والخلاف فيه.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لحدّ الفعل وزمنه.

المبحث الثاني
أبنية المجرد

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنىٰ الأبنية والأوزان والفروق التي بينها.

المطلب الثاني: أبنية المجرد ومعانيها.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لأبنية المجرد.

المبحث الثالث

أبنية المزيد

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الزيادة ومعانيها وحروفها.

المطلب الثاني: أقسام المزيد: مزيد الثلاثي، ومزيد الرباعي.

المطلب الثالث: الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لأبنية المزيد.

المبحث الأول
حدُّ الفعل، وزمنه

للفعل أهمية بالغة في لغتنا العربية؛ فقد اهتم علماء اللغة والنحو والصرف بالفعل من حيث بنيته وتصريفه وإعرابه ودلالاته، إذْ إنَّ «أوَّل ما يجب للناظر في كلام العرب بعد إحكام قياس الحركات أنْ يُحْكِمَ تثقيف الأفعال، لما يدخلها من القياس بالتصرف، ليتصل له قياس التصرف في الأفعال بقياس تصرف الإعراب في الأسماء»[1]

فالفعل أصل من أصول مباني الكلام المعروفة في لغتنا الكريمة، وهي: (الاسم، والفعل، والحرف)، وقد سبق نقل الإجماع علىٰ ذلك، والفعل قسيم الاسم في تركيب الجملة مسندا، فهو ركن أساس من أركان الجملة العربية، بل معظم لغات البشر[2]؛ لأنَّ «الأفعال أصول مباني أكثر الكلام؛ ولذلك سمتها العلماء الأبنية، وبعلمها يستدل علىٰ أكثر علم القرآن والسنة، وهي حركات مُتَقَضِّيَات»[3]

---

(١) كتاب الأفعال، للسرقسطي (١/ ٥٢).

(٢) ينظر: من أسرار اللغة العربية (ص٢٧٧).

(٣) كتاب الأفعال، لابن القوطية (ص١٥)، وعنه ابن القطاع في كتاب الأفعال (١/ ٨).

وأول من صنف في تصريف الأفعال هو ابن القوطية (٣٦٧هـ)، ثم تتابع المصنفون من بعده[١]، وهذا المبحث المهم تحته مطالب، هي:

(١) ينظر: المغني في تصريف الأفعال (٢٥-٣٢).

المطلب الأول

حدُّ الفعل، والخلاف فيه

الفعل لغةً: قال الخليل: «فعل: فَعَلَ يَفْعَلُ فَعْلًا وفِعْلًا، فالفَعْلُ: المصدر، والفِعْل: الاسم»(١)

وقال ابن فارس: «فعل الفاء والعين واللام أصلٌ صحيح يدلُّ علىٰ إحداث شيء من عملٍ وغيره»(٢)؛ ولذا اقتصر بعضهم في تعريف الفعل علىٰ قولهم: هو الحدث(٣)

ويجعل ابن منظور في اللسان الفعل: «كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد، فَعَلَ يَفْعَلُ فَعْلًا وفِعْلًا، فالاسم مكسور والمصدر مفتوح»(٤)

وقال الراغب الأصفهاني: «الفِعْلُ: التأثير من جهة مؤثِّر، وهو عامّ لما كان بإجادة أو غير إجادة، ولما كان بعلم أو غير علم، وقصد أو غير قصد، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات، والعمل مثله، والصّنع أخصّ منهما»(٥)

---

(١) العين (٢/ ١٤٥) مادة (فعل).

(٢) مقاييس اللغة (٤/ ٥١١) مادة (فعل).

(٣) ينظر: نتائج الفكر في النحو (ص٥١)، وشرح شذور الذهب لابن هشام (ص١٨) ت/ عبدالغني الدقر.

(٤) لسان العرب (١١/ ٥٢٨) مادة (فعل).

(٥) المفردات في غريب القرآن (ص٦٤٠).

وأمَّا تعريف الفعل اصطلاحًا: فقد اخْتُلِفَ فيه، فمنهم من عرَّفه بالحدّ[1]، ومنهم من عرَّفه بالعدّ[2]، وآخرون عرَّفوه بالرسم أو الثمرة، أو بالخصائص والعلامات[3].

قال الجوجري: «وهو بالحد أضبط، لاطراده وانعكاسه، بخلاف العلامة، إذ لا تنعكس»[4].

وأشار ابن يعيش إلىٰ الفرق بين الحد والعلامة، فقال: «والفرقُ بين العلامة والحدّ: أنَّ العلامة تكون بالأُمور اللازمة، والحدّ بالذاتيّة. والفرق بين الذاتيّ واللازم أنَّ الذاتيّ لا تُفْهَم حقيقةُ الشيء بدونه، ولو قدّرنا انعدامَه في الذِّهْن، بطلت حقيقةُ ذلك الشيء، وليس اللازم كذلك، ألا ترىٰ أنّا لو قدّرنا انتفاء الحدث أو الزمان، لبطلت حقيقةُ الفعل؟ وليس كذلك العلامات من نحو (قد، والسين، وسبوف)، فإنّ عدم صحّة جواز دخول هذه الأشياء عليها لا يقدح في فِعْليّتها، ألا ترىٰ أنَّ فعل الأمر والنَّهي لا يحسن دخول شيء ممّا ذكرنا عليهما، وهما مع ذلك أفعالٌ؟»[5]

والذين حدُّوه، منهم من ذكر الحدث والزمان في حدِّه، ومنهم من ذكر المعنىٰ مع الزمان، ولم يذكر الحدث، ولا شك أنَّ بين الحدَّين والتعبيرين اختلاف.

---

(١) نقل الزجّاجي عن الفلاسفة أنَّ الحدَّ لا بدَّ أنْ يكون: «قولا وجيزا يدل علىٰ طبيعة الشيء الموضوع له» الإيضاح في علل النحو (ص٤٦)، وبنحوه عرفه ابن حزم في الإحكام (١/ ٣٥)، ثم قال الزجاجي: «وعندنا الحدّ: هو الدال علىٰ حقبقة الشيء»، وزاد توضيحه ابن السيد البطليوسي بأنَّه: «قول وجيز يستغرق المحدود ويحيط به» إصلاح الخلل (ص٩-١٠)، وقد نبَّه بعض المناطقة إلىٰ أنَّه إنَّما «سمّي حدًّا؛ لأنَّه مانع من دخول الغير» شرح الغرة في المنطق، عيسىٰ بن محمد الإيجي (١٤٨)، يقول البطليوسي: «ولذلك سماه المتكلمون: الجامع المانع» إصلاح الخلل (٩-١٠).

(٢) كقولهم: الفعل ثلاثة: ماض، ومضارع، وأمر.

(٣) يقول ابن يعيش في شرح المفصل لابن يعيش (٤/ ٢٠٥): «أمّا خصائصه» فجمعُ (خصيصة)، وهي لوازمه المختصّة به دون غيره، فهي لذلك من علاماته».

(٤) شرح شذور الذهب للجوجري (١/ ١٤٣-١٤٤).

(٥) شرح المفصل لابن يعيش (٤/ ٢٠٥).

وقد نقل ابن فارس أقوالا عدة في تعريف الفعل، وارتضىٰ منها تعريف الكسائي، فقال: «قال الكسائي: الفعل: ما دل علىٰ زمان والذي نذهب إليه ما حكيناه عن الكسائي»[1]، وعزاه البطليوسي بالإضافة إلىٰ الكسائي إلىٰ الفراء وجماعة من الكوفيين[2].

وسيبويه، يعرفه قائلا: «وأمَّا الفعل فأمثلة أُخذتْ من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيتْ لما مضىٰ، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم يَنقطع»[3].

وقد أُشكل علىٰ سيبويه في هذا الحدِّ بأنَّ من الأفعال ما هو عند النَّحويين دالّ علىٰ زمن غير مقترن بحدث، نحو (كان) المفتقرة إلىٰ الاسم المنصوب -أي الناقصة- وهو عندهم فعل، ومع ذلك فهو دالّ علىٰ الزمان المجرد من الحدث[4].

وتعقَّبَه ابن فارس مستشكلًا ومخاطبًا سيبويه: «ذكرت هذا في أول كتابك، وزعمت بعدُ: أنَّ (ليس وعسىٰ ونعم وبئس) أفعال، ومعلوم أنَّها لم تؤخذ من مصادر، فإنْ قلت: إنِّي حدَّدت أكثر الفعل وتركت أقلَّه، قيل لك: إنَّ الحدَّ عند النظَّار ما لم يَزد المحدود، ولم يُنقصه ما هو له»[5].

وذكر البطليوسي أنَّ حدَّ سيبويه عورض أيضًا بأنَّه حدٌّ «لا يصحّ إلّا علىٰ مذهب البصريين الذين يقولون: إنَّ الفعل مشتقٌّ من المصدر، والحدُّ إنَّما ينبغي أنْ يكون بألفاظ متَّفق عليها»[6].

وثمَّة ملاحظة أخرىٰ أنَّ سيبويه ركَّز علىٰ الجانب الشكليّ أكثر من غيره[7]

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة العربية (ص٥٠).

(٢) ينظر: الحلل في إصلاح الخلل (ص٦٩).

(٣) الكتاب لسيبويه (١/ ١٢).

(٤) ينظر: المسائل العسكريات، لأبي علي الفارسي (ص٧٦).

(٥) الصاحبي في فقه اللغة العربية (ص٥٠).

(٦) الحلل في إصلاح الخلل (ص٧١).

(٧) ينظر: الفعل العربي وصيغه الزمنية في جزء عم، فايزة كريم (ص١٠) -رسالة ماجستير-.

ويتابع الزجاجي سيبويه، فيقول: «الفعل علىٰ أوضاع النحويين: ما دل علىٰ حدث وزمان (ماض ومستقبل) والحدث المصدر، فكل شيء دل علىٰ ما ذكرناه معًا فهو فعل»[1]

وقد درج العلماء من بعدهم علىٰ ذكر الحدث والزمان في تعاريفهم للفعل، فالفعل عند سيبويه، والزجاجي، والزمخشري، والسهيلي، وأبي حيان، ومن تابعهم[2]: يدل علىٰ حدث وزمان، ويوضح أبو حيان هذه الدلالة، فيقول: «الفعل: ما دل علىٰ حدث وزمان، فدلالته علىٰ الزمان أو الحدث بالتضمن، ودلالته علىٰ كليهما بالمطابقة، ودلالته علىٰ الزمان ببنيته وهيئته، وليست دلالته علىٰ الزمان كدلالة اسم الفاعل والمصدر؛ لأنّهما إنّما يدلّان بالالتزام لا أنّ لفظهما بني علىٰ ذلك»[3]

وأما ابن السرّاج ومن تابعه، فقد عدلوا عن ذكر الحدث إلىٰ ذكر المعنىٰ في حدّهم للفعل.

يقول ابن السرّاج: «وإذا دلَّت علىٰ معنىٰ وزمان محصَّل، فهي فعل، وأعني بالمحصَّل: الماضي والحاضر والمستقبل»[4]، وتابعه تلميذاه الفارسيّ[5] والرمانيّ[6]، وبنحوه يقول ابن الأنباري[7]، وجعله الجرجاني اصطلاحًا للنحاة،

---

(١) الإيضاح في علل النحو (ص٥٢-٥٣).

(٢) ينظر: الكتاب لسيبويه (١/ ١٢)، والإيضاح في علل النحو للزجاجي (ص٥٢-٥٣)، والمفصل في صنعة الإعراب، للزمخشري (ص٣١٩)، ونتائج الفكر في النحو، للسهيلي (ص٥١)، والنكت الحسان في شرح غاية الإحسان، لأبي حيان (ص٣٣)، والنحو العصري، لسليمان فياض (ص٣٩).

(٣) النكت الحسان في شرح غاية الإحسان (ص٣٣).

(٤) الأصول في النحو (١/ ٣٧).

(٥) ينظر: المسائل العسكريات (ص٧٧).

(٦) ينظر: الحدود في علم النحو (ص٢)، ووافقه في التعريف مرة أخرىٰ كما في شرح عيون الإعراب للمجاشعي (ص٩).

(٧) ينظر: أسرار العربية، لابن الأنباري (ص٣٩)، ط/ دار الأرقم.

فقال: «وفي اصطلاح النحاة: ما دل علىٰ معنىٰ في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة»[(١)] وهذا التعبير هو المرتضىٰ عند أكثر المتأخرين[(٢)]

والذي يمكن قوله أنَّنا بتفحّص كلمتي (المعنىٰ) و(الحدث) نجد أنَّ مصطلح (المعنىٰ) يشترك فيها كل الكلمات إذْ لا تخلو من معنىٰ ولو بقيد، ومن ثمَّ فاستعمال هذا اللفظ في تحديد ماهية الفعل لا يؤدي إلىٰ تعريف الفعل تعريفًا جامعًا مانعًا علىٰ حدِّ تعبير المناطقة، وهذا بخلاف مصطلح (الحدث) الذي ينفرد الفعل بالدلالة عليه دون الاسم والحرف.

وعليه فما صنعه سيبويه ومتابعوه أدقّ في الحدود من غيره، وقد تنبَّه لذلك الأصوليّون، فعرَّفوا الفعل بمصطلح (الحدث) منهم: الغزالي[(٣)]، والآمدي[(٤)]، وغيرهم[(٥)]

وهناك من الأصوليين من اكتفىٰ في تعريف الفعل بانتسابه إلىٰ الحركة لا اقترانه بالزمن، فذكر أنَّ الفعل: ما أنبأ عن حركة المسمىٰ، ثم اختلفوا في تفسير (المسمَّىٰ)[(٦)]، والمبرِّد عرف الفعل بتعاريف، منها: «أنَّ الفعل: ما دل علىٰ حركة»[(٧)]

وما يلحظه البحث أنَّ المبرِّد والأصوليين أضافوا مصطلحًا جديدًا إلىٰ حدِّ

---

(١) التعريفات (ص١٦٨).

(٢) ينظر: شرح الرضي علىٰ الكافية (١/ ٤٠)، واللمحة شرح الملحة، لابن الصائغ (١/ ١١٦)، وشرح شذور الذهب، لابن هشام (ص١٨)، ت/ عبدالغني الدقر، والتعريفات (ص١٦٨)، وهمع الهوامع، للسيوطي (١/ ٢٥)، والمحيط، للأنطاكي (١/ ١٤١).

(٣) ينظر: المنخول (ص١٤٢).

(٤) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٦٠).

(٥) ينظر: الفعل العربي وصيغه الزمنية في جزء عم (ص٢٣-٢٤).

(٦) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٤٥-١٤٩).

(٧) الحلل في إصلاح الخلل (ص٧٠).

الفعل وهو (الحركة)، لتصبح عندنا مصطلحات ثلاثة (الحدث) و(المعنىٰ) و(الحركة) اللهمَّ إلَّا إنْ قَصَدوا بالحركة الحدث.

وهناك تعاريف أخر باعتبارات أخرىٰ، إلا أنَّه تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ كلَّ التعاريف السابقة اعتُرِضت وعُورِضت، ودخل بعضَها الرفضُ والنقضُ[1]

---

(١) ينظر: الحلل في إصلاح الخلل (ص٦٩-٧٢)

المطلب الثاني
زمن الفعل والخلاف فيه

وانتظم الحديث عن هذا المطلب في مسالتين:

الأولىٰ: زمنية الفعل، والثانية: دلالاته.

المسألة الأولىٰ: زمنية الفعل

إذا كانت الدلالة علىٰ (الحدث) أو (المعنىٰ) هي الشطر الأول من ماهيّة الفعل وحدّه، فإنَّ اقتران هذه الدّلالة بالزّمان[1] هي الشطر الثاني من تلك الماهيّة والحدّ، وقد اقتصر عليها بعض النّحاة في حدّه للفعل كما صنع الكسائيّ وتابعه عليه الفرّاء وجماعة من أهل الكوفة، وارتضاه ابن فارس كما سبق الإشارة إليه، ومثله الحسن بن كيسان، إذ اقتصر في تعريفه للفعل علىٰ الزمنية، فقال: «الفعل ما كان مذكورًا لأحد زمانين، ما مضىٰ وما يستقبل، أو أحدهما، وهو الحال»[2]

---

(١) لقد فرق تمام حسان في كتابه اللغة العربية معناها ومبناها (ص٢٤٢)بين مصطلحي (الزمان) و(الزمن)، فجعل (الزمان) خاصًا بالزمن الفلسفي، و(الزمن) خاصًا بالزمن اللغوي، ويقابله في رأيه في الإنجليزية time للأول، وtense للثاني، ويرىٰ أنهما غير مترادفين في الدلالة؛ لأن الزمان يدخل في دائرة المقاييس، والزمن يدخل في دائرة التعبيرات اللغوية. وبمثله فرق كمال بشر. ولعلهما تأثرا باللغة الإنجليزية. ينظر: زمن الفعل في اللغة العربية، عبدالجبار توامة (ص٢).

(٢) الحلل في إصلاح الخلل (ص٧١).

وسيبويه يعرِّف الفعل بأنَّه: «أمثلة أُخذتْ من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيتْ لما مضىٰ، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم يَنقطع»[1]

وفي هذا التعريف دلالة علىٰ الاهتمام المبكر بالدلالة الزمنية للفعل، وإنْ كان بعضهم لمح من هذا التقسيم التأثّر بالزمن الفلسفيّ؛ لاستعماله الألفاظ (يكون وكائن)، وهي من تعابير الكينونة الفلسفية.

فأزمنة الفعل عند سيبويه ثلاثة: الماضي، ويدل عليه قوله: (وبنيت لما مضىٰ)، والمستقبل، ويدل عليه قوله: (لما يكون ولم يقع)، والحال، ويدل عليه قوله: (ما هو كائن ولم ينقطع).

فالأفعال عند سيبويه من خلال النص السابق، هي: أبنية أو صيغ مأخوذة من المصادر، فهي تدل بمادتها علىٰ المصدر أو الحدث، وبصيغتها علىٰ زمان وقوعه، من ماض أو حاضر أو مستقبل.

وأما إشارته إلىٰ أنَّ المراد بالزمن أقسامه الثلاثة، فالظاهر أنَّها لمجرد البيان، وإن كان بعض النحاة عدُّوا ذلك قيدًا احترازيًّا مما دلّ علىٰ حدث وزمان مبهم كالمصدر، وأنّ الأفعال تتعدىٰ إلىٰ جميع أقسام الأزمنة معرفتها ونكرتها ومبهمها ومخصوصها كما نجدها تتعدىٰ إلىٰ جميع اقسام المصدر[2]

إنَّ الزَّمن النَّحوي عند سيبويه يشتمل علىٰ دلالة الصِّيغة الفعلية علىٰ الزَّمن بما تؤدِّيه هذه الصِّيغة من وظيفة في السِّياق اللغوي بحسب الموقع والقرينة فيه، وهي نظرة شاملة بدأها بالنظرة الصرفية لبيان دلالتها علىٰ الزمن، وثناها بالنظرة النحوية لبيان دلالتها علىٰ الزمن في السياق النحوي.

ولهذا فإنَّ كلَّ من جاء بعد سيبويه وحدَّ الفعل سواء ذكر مصطلح (الحدث) أو مصطلح (المعنىٰ) أو مصطلح (الحركة)، فإنَّهم جميعًا عند إضافتهم الزمان إلىٰ

---

(١) الكتاب لسيبويه (١/ ١٢).

(٢) ينظر: المسائل العسكريات، لأبي علي الفارسي (ص٧٤).

ذلك يقيدونه، فتارة يقولون: (زمان محصّل) وتارة يقولون: (زمان محدود)، وتارة يقيدونه (بالإفادة) وتارة (بالوضع)، وهكذا.

وكل ذلك احترازًا من المصدر «عزَّ عليهم أنْ يروا فكرة الزمن تتحقق في المصدر كما تتحقق في الفعل . ، وفي الحق أنَّ المصدر يرتبط بالزمن في صورةٍ مَّا، لا تقل وضوحًا عن ارتباط الفعل به، أو لا تزيد غموضًا عن ذلك الغموض الذي نلحظه في محاولة الربط بين الفعل والزمن»[1]

ومن هنا فإنَّ التفرقة في الدلالة الزمنية بين المصدر والفعل فيها دقة ولطف، وقد تنبه لذلك النحاة القدامىٰ، وأشاروا إلىٰ أنَّ الزمنية في الفعل مستفادة من البنية والوضع[2]، وبعضهم يعبر بالصيغة، والزمن فيه مقيد، كما أنَّ الفعل يدلّ علىٰ الزمن بالتضمن، بينما الزمن في المصدر لا تدل عليه بنيته، والزمنية فيه مطلقة غير مقيدة، ومبهمة غير مبينة، ودلالته علىٰ الزمان باللازم.

هذا وقد وجد من الأصوليين من أنكر دلالة الفعل علىٰ الزمنية، واكتفوا بمجرد النسبة إلىٰ الفعل أو الحدث، فعرفوا الفعل بناءً علىٰ ذلك بأنَّه: «ما أنبأ عن حركة المسمىٰ»[3]

والذي يراه البحث أنَّ إنكار دلالة الفعل علىٰ الزمان، أو جعلها دلالة التزامية، هو رأي أصولي لا نحوي، وأما الاختلاف في زمنية بعض الأفعال فهو وارد، وقد تبنىٰ بعضهم إنكار الزمنية في فعل الأمر، وكذا الخلاف في عد فعل الحال من الأفعال، ويتبعه الخلاف في زمنيته، والله أعلم.

ولكن هل هذا الاختلاف في حدِّ الفعل وزمنيته، قد تأثَّر بمؤثرات كلاميَّة ومنطقيَّة أو فلسفيَّة، وبمؤثرات عقديَّة؟ هذا ما سيأتي إيضاحه -إن شاء الله-.

---

(١) من أسرار اللغة، إبراهيم أنيس (ص١٥٦)، ط/ الأنجلو المصرية، ط٣، ١٩٦٦م.

(٢) وقد ذكر بعضهم أنَّ الدلالة عند النَّحويين «كما تحصل بالوضع اللغوي، تحصل بالظهور والانصراف أيضًا»، البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٧٠).

(٣) البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٤٥).

المسألة الثانية: دلالات الفعل

سبق أنْ ذكرنا أنَّ أهل النّحو والصّرف متقدميهم ومتأخريهم يرون أنَّ الفعل يدلّ علىٰ (حدث وزمن) دلالة مطابقة، وعلىٰ أحدهما دلالة تضمن، وأنَّ صيغة الفعل هي الأصل في الدلالة الزمنية، لكنها قد تخرج إلىٰ دلالات أخرىٰ بالقرائن والسياق، والسوابق واللواحق، والضمائم، ونحوها.

والدلالة التضمنية تعني أنَّ الزمن جزء من الفعل، وهذا ما أنكره بعض الأصوليين، وزعموا أنَّ دلالة الفعل علىٰ الزمن إنَّما هي دلالة التزاميَّة، ولهم في ذلك مباحثات ومناقشات[1]

والجدير بالذكر هنا أنَّ هناك دلالة أخرىٰ للفعل أشير إليها في بعض الكتب، واهتم بها المتأخرون من النّحاة والأصوليين، ألا وهي دلالة (النِّسبة) أي النسبة إلىٰ الفاعل، وقد اختلفوا في دلالة الفعل عليها هل هي بالتضمن أم بالالتزام[2]؟

وممن أشار إلىٰ هذه الدَّلالة ابن جني في كتابه الخصائص، (باب في الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية)، حيث قال: «فأقواهن الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية، ولنذكر من ذلك ما يصح به الغرض:

فمنه جميع الأفعال، ففي كل واحد منها الأدلة الثلاثة، ألا ترىٰ إلىٰ (قام) ودلالة لفظه علىٰ مصدره، ودلالة بنائه علىٰ زمانه، ودلالة معناه علىٰ فاعله. فهذه ثلاث دلائل من لفظه وصيغته ومعناه»[3]

وقد سبقت الإشارة إلىٰ شيء من ذلك عند تعريف الفعل من الناحية الإسنادية والوظيفية.

---

(١) تنظر في: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٥٠ وما بعد).

(٢) ينظر: الصبان علىٰ الأشموني (٢/ ٧٣)، وشرح الكافية لعبدالرحمن الجامي (ص١٠، ٢٢٨)، عن البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٤٥، ١٧٤)، وينظر للفائدة: الخصائص (٣/ ١٠٠وما بعد).

(٣) الخصائص (٣/ ١٠٠).

وقد اختلف النحاة في دلالة الفعل علىٰ النسبة علىٰ قولين:

الأول: أنَّ الدال عليها صيغة الفعل، وهو الذي ذكره الرضي[1]، ونسبه الصبان[2] إلىٰ السيد أي (الشريف الجرجاني)، وهو رأي أهل الأصول[3]

الثاني: أنَّ الدالّ عليها وضع الجملة كاملة، ونسبه الصَّبَّان[4] إلىٰ جمهور النُّحاة.

وبناء علىٰ ما سبق تقسَّم دلالات الفعل علىٰ ثلاث: دلالته علىٰ الحدث من لفظه، ودلالته علىٰ الزمن من صيغته وبنيته، ودلالته علىٰ النسبة من معناه، كما نصَّ عليه ابن جنِّي، وإنْ كانت الدَّلالة علىٰ النِّسبة مختلفًا فيها من جهتين:

من جهة دلالتها، هل هي بالتضمن أو بالالتزام؟

ومن جهة الدَّال عليها، هل هي صيغة الفعل، أو وضع الجملة كلِّها؟

وهناك دلالة أخرىٰ للفعل أشار إليها المبرد في مقتضبه، وهي دلالته علىٰ المكان، فيقول: «اعلم أنَّ كلَّ فعل تعدَّىٰ أو لم يتعدّ، فإنَّه متعد إلىٰ ثلاثة أشياء: إلىٰ المصدر لأنَّه منه مشتق وعليه يدل   ويلي المصدر الزمان، فكل فعل يتعدىٰ إلىٰ الزمان   والمكان لا يخلو فعل منه، وهو أبعد الثلاثة؛ لأنَّ الفعل ليس بمبني من لفظه، ولا للمكان ماض ومستقبل»[5]، ثم فصَّل في دلالة الفعل علىٰ المكان بما حاصله: أنَّ المكان إذا كان مما لا يخلو الحدث منه، فإنَّ الفعل يدل عليه ويتعدّىٰ إليه، وإنْ كان مخصوصًا، لم يتعدَ إليه، ثم مثل لكل منهما، وأعقب ذلك قائلا: «فما كان في الجملة مما يدل عليه الفعل، فهو متعد إليه،

(١) ينظر: شرح الرضي علىٰ الكافية (٣/ ٤٠٢)

(٢) ينظر: حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٢/ ١٦٢).

(٣) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٧٧).

(٤) ينظر: حاشية الصبان علىٰ الأشموني (٢/ ١٦٢).

(٥) المقتضب (٤/ ٣٣٥-٣٣٦).

وما امتنع من ذلك، فهو ممتنع منه»[1]

فالمبرد ربط الفعل بوحدتي الحدث والزمان من جهة، وربطه بالمكان من جهة أخرىٰ، وجعل دلالة الفعل علىٰ المصدر الذي هو الحدث والزمن أقوىٰ من دلالته علىٰ المكان.

فتلخَّص مما سبق أنَّ للفعل أربعَ دلالات: دلالة علىٰ الحدث من لفظه ومادته، ودلالة علىٰ الزمان من صيغته، ودلالة علىٰ النسبة من معناه، ودلالة علىٰ المكان باللازم، والله أعلم.

قال الباحث: وفي تعريف أبي إسحاق الزجاج للفعل ما يشير إلىٰ ذلك، إذْ قال: «صوت مقطَّعُ مفهوم، دالٌّ علىٰ معنىٰ في زمان ومكان، مأخوذٌ من حدث»[2]، حيث ذكر الدَّلالات الأربع: الدّلالة علىٰ المعنىٰ، وهي مستفادة من التركيب المقطعي المفهوم، والدّلالة علىٰ الزَّمان، إمَّا من الصيغة أو التركيب، والدلالة علىٰ المكان، لزومًا، والدلالة علىٰ الحدث، لفظًا، والله أعلم.

---

(١) المقتضب (٤/ ٣٣٧).

(٢) الحلل في إصلاح الخلل (ص٧٠).

المطلب الثالث
الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لحدِّ الفعل وزمنه

إنَّ موضوع الفعل سواء أكان إلهيًّا أم كان إنسانيًّا من الموضوعات المثارة في الفكر الإنساني عامة، وكان قد شغل علماء العقيدة، والفلسفة، والمتكلمين والصوفية، وأهل اللغة والتفسير، وغيرهم، وبالأخص الفعل الإنساني من حيث تعلقه بالعبد وتعلقه بالرب، ومن هنا رأىٰ الباحث تقسيم هذا المطلب علىٰ مسائل، منها:

المسألة الأولىٰ: التصور العقدي لأفعال العباد

الفعل لابد له من إرادة جازمة وقدرة تامة بهما يكون الفعل، فإنْ تخلفتا، أو تخلفت إحداهما، فلا فعل، ثم وقع الخلاف والاختلاف في الإرادة والقدرة البشرية من حيث الاستقلالية وعدمها، فقالت القدرية من المعتزلة وغيرهم: إنَّ الإرادة والقدرة البشرية مستقلة عن إرادة الله وقدرته، وعليه فما نتج عنهما من فعل فهو مخلوق للإنسان، والإنسان خالق فعله، ولا دخل للإرادة[1] والقدرة الإلهية، ونادوا بحريّة الفعل الإنساني، وقد نقل

---

(١) والمعتزلة القدرية ينفون الإرادة الخلقية، وإنْ كانوا يثبتون الإرادة الأمرية (الشرعية)، والأشاعرة المجبرة علىٰ العكس من ذلك، والجميع جعلوا الإرادة بمعنىٰ المحبة والرضىٰ.

الإجماع علىٰ ذلك جمع من المعتزلة[1].

ومنشأ الإشكال عند القدرية في نسبة الإحداث إلىٰ قدرة العبد: هو حصر تعلق القدرة من حيث هي قدرة بالإحداث، فلما ثبت عندهم أنَّ فعل العبد متعلق بقدرته ومتوقف عليها التزموا بلازم تلك الدعوىٰ، فنسبوا إحداث الفعل إلىٰ العبد علىٰ جهة الاستقلال، ولو أنَّهم جعلوا التعلّق علىٰ جهة الاقتضاء والدّلالة لا الاستقلال لخرجوا من المأزق وقالوا بقول أهل السنّة والحديث.

يبيّن ذلك: أنَّ تأثير قدرة العبد في فعله داخل في عموم تأثير الأسباب بالمسببات، ومعلوم أنَّ توقف المسببات علىٰ الأسباب ليس علىٰ سبيل الاستقلال، بل يكون ذلك علىٰ جهة اقتضاء الأسباب للمسببات وفق ما جعله الله في تلك الأسباب من القوىٰ المقتضية لمسبباتها، ومع ذلك فالله هو خالق الأسباب والمسببات، وكما لا يكون إحداث المسببات مما تستقلّ به الأسباب، فكذلك لا تكون أفعال العباد مما تستقلّ به قدرة العبد.

وفي تقرير هذا التّلازم، يقول ابن تيمية: «فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب وأنَّ قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها؛ والله -تعالىٰ- خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات؛ بل لا بدّ لها من أسباب أخر تعاونها ولها -مع ذلك- أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتىٰ يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات، فقدرة العبد سبب من الأسباب وفعل العبد لا يكون بها وحدها بل لا بدّ من الإرادة الجازمة مع القدرة»[2].

---

(١) ينظر: المغني للقاضي عبدالجبار المعتزلي (٨/ ٣، ٨، ١٦، ٤٣)، وشرح الأصول الخمسة له أيضًا (ص٣٢٣)، وفضل الاعتزال للبلخي (ص٦٣)، والمنية والأمل لابن المرتضىٰ المعتزلي الشيعي (ص٦)، والمقالات للأشعري (١/ ٢٩٨-٢٩٩).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٨٧).

والمهمُّ أنَّ مذهب القدريّة في أفعال العباد من حيث الإجمال يعتمد علىٰ أساسين:

أحدهما: ما يتفقون فيه مع الجبرية من دعوىٰ حصر مفهوم القدرة في الإحداث.

وثانيهما: إثبات نسبة فعل العبد إليه علىٰ الحقيقة.

ثم تفرع عنها سائر ما قرره القدرية في أفعال العباد[1]

وخالفتهم الجبرية، فقالت: إنَّ الفعل الواقع من الإنسان، لم يكن بإرادته وقدرته؛ لأنَّه مسلوب الإرادة والقدرة، فهو مجبور علىٰ فعله كالجمادات، أو كالريش في مهب الريح[2]، وليس ثمة إلا الإرادة والقدرة الإلهية، وجعلوا أفعال العباد هي أفعال الله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، وهذا مذهب أهل الجبر المحض من الجهمية وأتباعهم[3]، وهو مذهب بعض الفلاسفة والصوفيّة الاتحاديّة[4]

وهذان المذهبان هما مذهبا من يرىٰ أحدية الإرادة والقدرة: فالقدرية قالوا بالإرادة والقدرة البشرية ونفوا الإلهية[5]، والجبريّة علىٰ العكس من ذلك، وكلا المذهبين باطل مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول.

وقد حاولت بعض الفرق التوسّط بين المذهبين: مذهب القدر، ومذهب الجبر، فقالوا بثنائية الإرادة والقدرة، فأثبتوا لله الإرادة والقدرة، كما أثبتوا ذلك للمخلوق، غير أنَّهم جعلوا إرادة وقدرة الإنسان لا تأثير لها في الفعل خلقًا

---

(١) ينظر: الخلاف العقدي في باب القدر دراسة تحليلية نقدية لأصول القدرية والجبرية في أفعال العباد، لعبدالله القرني (ص٦٥).

(٢) ينظر: الملل والنحل (١/ ٧٢-٧٣).

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين (ص٢٧٩)، والفصل (٣/ ٣٣)، والفرق بين الفرق (ص١٩٩، ٢١١، ٣٢٨).

(٤) ينظر: التداخل العقدي (٢/ ٥٥٤).

(٥) سبق التنبيه أنَّ المعتزلة القدرية نفوا الإرادة الخلقية فقط وأثبتوا الأمرية، وجعلوها ترادف المحبة والرضىٰ.

وإيجادًا وصفةً، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري[1] وجمهور أصحابه[2]، وخالف الباقلاني، وغيره من أصحاب الأشعري، فقالوا: إنَّ الإرادة والقدرة البشرية تؤثران في صفة الفعل لا في أصله[3]، وبهذا تقول الماتريدية، وإنْ كانوا قالوا بالإرادة والقدرة الجزئية[4].

وعند التحقيق، فإنَّ مآل المذهب الأشعري وما شابهه هو الجبر[5]، وقد صرّح بذلك جمع من محققي نظار الأشعرية وحذاقهم[6]، وبعضهم وصفه بأنَّه جبر متوسط[7]، «ولمّا رأىٰ محققو الأشاعرة بطلان مذهب جهم بالضرورة، وعود مذهب الأشعري وأتباعه إليه بأدنىٰ إلمام، واضمحلال الكسب كيفما قلبته، وبطلان سعي أهله، تسلَّلُوا لواذًا، **فمنهم الراجع إلىٰ الحق صريحًا**، ومنهم المقارب ولكن مع التستر باللهج بعبارات الأسلاف، وتمويه التقارب فيما بينهم وبين الأشعري، والكون تحت رايته، وقد رفضوه ونسبوه إلىٰ إنكار

---

(١) ينظر: اللمع، للأشعري (ص٧٢-٧٤).

(٢) ينظر: المطالب العالية للرازي (٩/ ٩-١٢).

(٣) ينظر: المصدر السابق، ومنهاج السنة (٣/ ١٣).

(٤) وهي حال وسط بين الوجود والعدم -زعموا-، ينظر مذهبهم في ذلك: تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ٢٤٩)، وشرح الفقه الأكبر لملا علي القاري (ص٤٤، ٤٦)، وشرح العقائد النسفية (ص٧٧-٧٨)، ٨٦ومابعد).

(٥) وممن نسب الأشعرية إلىٰ الجبر من أرباب المقالات: ابن المرتضىٰ الشيعي المعتزلي في البحر الزاخر (١/ ٤٢).

(٦) صرح بذلك الغزالي في كتابه المقصد الأسنىٰ عند شرحه لاسم الله (الجبار) (ص٧١) وينظر: قواعد الاعتقاد له (ص١٩٦)، وصرح به الرازي في المباحث المشرقية (٢/ ٥١٧) قائلًا: «وأنَّه ليس في الوجود إلا الجبر»اهـ، وينظر: المطالب العاليه له (٩/ ١٣).

(٧) ينظر: المواقف (٣/ ٧١٢)، وشرحها للجرجاني مع حاشيتين للسيالكوتي وجلبي (٨/ ٣٣٧)، والتعريفات (ص٧٤)، والملل والنحل، للشهرستاني (١/ ٧٢)، وموقف البشر تحت سلطان القدر، للشيخ مصطفىٰ صبري شيخ الإسلام للدولة العثمانية (ص٥٦)، ط/ المطبعة السلفية - القاهرة. ط١، ١٣٥٢هـ، وتاريخ الجهمية والمعتزلة (ص٢٨).

الضرورة من حيث المعنىٰ»[1]

ولما نظر بعض حذّاقهم إلىٰ هذا المآل صرّح بأنَّه لا يوجد في الكون إلّا مذهب القدر أو مذهب الجبر، كما صرح بذلك الرازي في المطالب العالية[2]، والإيجي في المواقف[3]

وهذا خطأ محض، يستحق النقض والرفض؛ لأنَّ هناك وسطًا حقًا، ومذهبًا صحيحًا غفلا عنه أو أعرضا عنه، وذلك لعدم معرفتهما به، فإنَّهما لا يعرفان إلّا أقوال مذهبهما والفرق المخالفة له فقط، أما مذهب أهل السنة والحديث فلا دراية لهما به؛ ولو دروا به فعلىٰ جهة الإجمال لا التفصيل، وربما يكون وصلهم مشوشًا، بغير صورته الحقيقية، ونحو ذلك، والله أعلم.

والأشاعرة لا يتخيّلون وجود فاصل زمنيّ بين الفعل والمفعول، وبين القدرة والمقدور، فلحظة الفعل هي لحظة يلتحم أو يمتزج فيها الفاعل بالمفعول، والقادر بالمقدور، وأصبح الموقف الأشعري من وقوع الفعل علىٰ حقيقته، هو: لا فاعل إلا الله، كما أنَّه لا خالق إلا الله، وانتهىٰ الأشعرية إلىٰ أنَّه ليس في الوجود إلا الله -تعالىٰ- وأفعاله، وقد قال الغزالي في لمحة صوفية: «وأنَّ من قال لا أعرف إلا الله فقد صدق أيضا فإنَّه ليس في الوجود إلا الله ﷻ وأفعاله فيمكنه أنْ يقول ما أعرف إلا الله وما أرىٰ إلا الله ﷻ»[4]

وعليه فالأشاعرة يرون تعلق القدرة الواحدة بالإحداث والإيجاد، ويرون استحالة وجود مقدور بين قادرين، ومفعول بين فاعلين؛ لذا غلبوا جانب القدرة والفعل الإلهي، فآل قولهم إلىٰ الجبر.

---

(١) العلم الشامخ (٢٥٩)، وقد ذكر المقبلي منهم إمام الحرمين، والفخر الرازي.
وينظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص٢٩).

(٢) حيث قال في المطالب العالية (٩/ ٢٤٧-٢٤٨): «وأما الأنام فكذلك جميع الملل والنحل بعضهم مجبرة وبعضهم قدرية، ولا ترىٰ أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين»أهـ.

(٣) ينظر: المواقف (١/ ٧٩).

(٤) المقصد الأسنىٰ (ص٥٨).

والمستخلص من تعاريف الأشاعرة للفعل هو أنَّه: «تأثير الشيء في غيره»[1]، والفعل لا يكون إلا بقدرة، والقدرة عندهم: «عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل»[2]، والقدرة عندهم عرض، والعرض لا يبقىٰ زمانين اتفاقًا[3]، و«من شرط القدرة المحدثة أنْ يكون في وجودها وجود مقدورها»[4]، والإيجاد كما يذكر الآمدي هو نفس الموجود، وكذلك الخلق هو نفس المخلوق، والإحداث هو الحدث نفسه[5].

قال أبو عبد الله البخاري: «واختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل، فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر ليست من الله، وقالت الجبرية: الأفاعيل كلها من الله، وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد، لذلك قالوا: كن مخلوق، وقال أهل العلم: التخليق فعل الله، وأفاعيلنا مخلوقة»[6].

وقد هدىٰ الله أهل السنة والحديث لما اختلف فيه أولئك ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، فأثبت أهل السنة والحديث الإرادة والقدرة البشرية وجعلوا لها تأثيرًا في الفعل خلافًا للجبرية الخلص والجبرية المتوسطة، وجعلوها تابعة للإرادة والقدرة الإلهية غير مستقلة خلافًا للقدرية، وقد أجمع السلف علىٰ إنكار هذين المذهبين.

قال ابن تيمية: «والمقام الثاني: في تحرير السؤال وجوابه، وهو أنْ يقال: هل قدرة العبد المخلوقة مؤثرة في وجود فعله؟ فإنْ كانت مؤثرة لزم الشرك؛ وإلّا لزم الجبر والمقام مقام معروف؛ وقف فيه خلق من الفاحصين والباحثين والبصراء

---

(١) معالم أصول الدين، للرازي (ص٣٤).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٥٢).

(٣) ينظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي (ص١١٤).

(٤) اللمع للأشعري (ص٩٤).

(٥) ينظر: أبكار الأفكار (٢/ ٢٣٢).

(٦) خلق أفعال العباد (ص١١٤).

والمكاشفين، وعامتهم فهموا صحيحا، ولكن قل منهم من عبر فصيحا»[1]، ثم أجاب عن السؤال وفصل فيه بما يروي الغليل، ويشفي العليل، فيُراجع للفائدة.

ولقد اهتم أهل السنة والحديث بمسألة القدر وما يندرج تحتها من أفعال العباد والحكمة والتعليل ونحوها، وقد جعلوا لها أصولًا أربعة تضبط بها[2]، وهي:

١- إثبات مراتب القدر الأربع، وهي: (العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق).

٢- إثبات الإرادة والقدرة البشرية، وأنَّها من خلق الله، واقعة تحت المشيئة والقدرة الإلهية.

٣- الجمع بين القدر والشرع، أو الخلق والأمر.

٤- إثبات الحكمة والتعليل في خلق وأمر الرب الجليل.

وهذه المسألة من المسائل الأصول، وهي من أشرف المسائل الكبار، «لعلّها من أجلِّ المسائل الإلهية»[3]، وفيها دقائق وغوامض زلت فيها أقدام، وضلت فيها أفهام، واختلطت علىٰ كثير من الأنام، فأخذوا فيها كل طريق، وتولجوا كل مضيق، فلم يرجعوا بفائدة، ولم يعودوا بعائدة؛ لأنَّهم التمسوا الهدىٰ من غير مظانّه، فتعبوا وأتعبوا، وحاروا وتحيروا، وضلّوا وأضلّوا.

وهذه المسألة أعني أفعال العباد لشريف قدرها، وجليل أمرها، وعظيم خطرها، قد ارتبطت بعدة أبواب عقدية: فلها ارتباط بالقدر والحكمة والتعليل، ولها ارتباط بالإيمان وهل هي شطر منه أو شرط؟ وهل الإيمان يدل عليها بالتضمن أم بالالتزام؟ ولها تعلق بالأسماء والصفات، لاسيما أفعال الله، وهل

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٣٨٩، ومابعد).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٤٩-٤٧٨)، فقد شرح هذه الأصول وقررها وبين ضوابطها بما يشفي ويكفي.

(٣) منهاج السنة (٣/ ٣٩).

أفعال الله قائمة به أم منفصلة عنه؟ وهل لها تعلق بالمشيئة؟ وهل الإرادة بمعنىٰ المحبة والرضىٰ؟ وهل الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق؟ إلىٰ غير ذلك من المسائل[١].

قال ابن تيمية: «هذه المسألة كبيرة من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعوبا وفروعا وأكثرها شبها ومحارات»[٢].

هذا هو التَّصوُّر العقديُّ لأفعال العباد، وقد أثَّرت تلكم العقائد في كثير من التوجيهات الصَّرفية، كما سيأتي.

المسألة الثانية: التصور العقدي لزمنية الفعل

حدّ الزمن وتصوّره أمر في غاية العسر؛ إذ الزمان يختلف، فليس الزمن الدنيوي كالزمن الأخروي، بل الزَّمن الدنيوي يتفاوت باعتبارات ونسب مختلفة؛ فليس الزَّمن في الأرض كالزَّمن في السَّماء، وهذا ما أثبته العلم الحديث، والزَّمن يختلف طولًا وقِصَرًا باختلاف الفصول صيفًا وشتاءً، وباختلاف القرب من آخر الزمان وأشراط الساعة، ففي آخر الزمان الأيام قصيرة وسريعة، ومن علامات أشراط الساعة (تقارب الزمان)[٣]، وقد صحّ في خبر النبي ﷺ عن المسيح الدّجّال: أنَّه يبقىٰ في الأرض أربعين يومًا: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كأسبوع، وسائر الأيام كأيامكم، وحينها سأل الصحابة عن الصلاة في اليوم الذي

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٨١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) يشير البحث إلىٰ حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: (**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّىٰ يَتَقَارَبَ الزَّمَانُ، فَتَكُونُ السَّنَةُ كَالشَّهْرِ، وَيَكُونُ الشَّهْرُ كَالْجُمُعَةِ، وَتَكُونُ الْجُمُعَةُ كَالْيَوْمِ، وَيَكُونُ الْيَوْمُ كَالسَّاعَةِ، وَتَكُونُ السَّاعَةُ كَاحْتِرَاقِ السَّعَفَةِ أَوِ الْخُوصَةِ**)، أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، ذكر الإخبار عن تقارب الزمان قبل قيام الساعة (١٥/ ٢٥٦/ ٦٨٤٢)، وأحمد في مسنده (٢/ ٢٢٥٥/ ١١٠٩٩)، وصححه الألباني في صحيح المشكاة (٥٤٤٨/ التحقيق الثاني)، ينظر: التعليقات الحسان علىٰ صحيح ابن حبان (٩/ ٤٦٦).

كسنة، كيف يصنعون؟ فأجابهم: تقدرون لها[1]، وقد قال -تعالىٰ-: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]، وقال -أيضا-: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، فيوم بألف سنة، ويوم بخمسين ألف سنة.

وبناءً علىٰ ذلك تفاوتت الرؤىٰ والعقائد والتصوّرات للزمنية، وقد تعمّق الفلاسفة في ذلك، واخترعوا (الزمن الفلسفي) أو (الآن الفلسفي)، وتأثّر بهم بعض النُّحاة في تعاريفهم للفعل -كما سبق-، وخاض الفلاسفة الإلهيون المثاليون والماديون والدهريون في الزمن وتباينت آراؤهم وعقائدهم، وتأثّر بخلافهم وأقوالهم الفلاسفة المسلمين، ثمّ انتقل الخلاف إلىٰ متكلِّمة الفرق، وحدث بينهم صراع وجدل كبير في زمنية الأفعال، وقد لخّص لنا الأشعري ذلك، فقال: «واختلفوا في الوقت: فقال قائلون: الوقت هو الفَرْق بين الأعمال، وهو مدىٰ ما بين عمل إلىٰ عمل وأنَّه يحدث مع كل وقت فعل، وهذا قول أبي الهذيل.

وقال قائلون: الوقت هو ما توقته للشيء فإذا قلت: آتيك قدوم زيد فقد جعلت قدوم زيد وقتًا لمجيئك، وزعموا أنَّ الأوقات هي حركات الفلك لأنَّ الله ﷻ وقّتها للأشياء، هذا قول الجبّائي.

وقال قائلون: الوقت عرض ولا نقول ما هو ولا نقف علىٰ حقيقته.

واختلفوا هل يكون وقتًا لشيئين أم لا؟ فأجاز ذلك مجيزون وأنكره منكرون.

واختلفوا هل يجوز وجود أشياء لا في أوقات؟ فجوز ذلك مجيزون وأنكره منكرون، وهذا الذي حكينا في الوقت أقاويل المنتحلين للإسلام»[2]

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه (٨/١٩٦/٢٩٣٦).

(٢) مقالات الإسلاميين (ص٤٤٣).

والآمديّ الأشعريّ يعرِّف الزّمان بقوله: «عبارة عمَّا به تقدير الحركات»[1]، كما عرَّف (الآن) بأنَّه: «عبارة عن نهاية الزّمان، ومن الممكن القول: هو ما يتّصل به الماضي بالمستقبل»[2]

ويعرفه التفتازاني بأنَّه: «عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر، وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة، والله -تعالىٰ- منزّه عن ذلك»[3]

وحدّه الجرجاني في تعريفاته قائلا: «الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس؛ فإنَّ طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام»[4]

والمقصود بالحكماء في كلام الآمدي والجرجاني الفلاسفة، كما هو متعارف به عندهم.

فهذه الفرق العقدية المختلفة من فلاسفة ومعتزلة وأشعرية قد اختلفوا في حد الزمان للفعل؛ لأنَّهم انطلقوا من منطلقات كلاميّة منطقيّة، حيث قسّموا الأشياء إلىٰ قسمين: جواهر، وأعراض، ثم نظروا إلىٰ الزمن الفعلي من هذا المنطلق، فقالوا: الزمان إما جوهر أو عرض، وكونه جوهرًا مردود -علىٰ أصلهم-، فلزم أنْ يكون عرضًا، وإذا قرروا بأنَّه عرض، فإمّا أنْ يكون عامًّا أو خاصًّا، وإذا كان كذلك فإمّا أنْ تكون العلاقه بينه وبين الفعل أو الشيء علاقة تضمن أو تلازم، وإذا كانت العلاقة تضمنية، فهل يجوز أنْ ينفكّ الفعل عنه؟ كما قرّروا أنَّ العرض لا يبقىٰ زمانين، إلىٰ غير ذلك من سلسلة الترابط والإلزامات، والمقدمات والنتائج، والسبر والتقسيم[5]

---

(١) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ص٩٦).

(٢) المصدر السابق.

(٣) حاشية الكستلي علىٰ شرح العقائد (ص٧٢).

(٤) التعريفات (ص١١٤).

(٥) ينظر: أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص١٦٩).

وقد أطال الرازي في تفسيره في ذكر اختلافات الفرق والفلاسفة في زمنية الفعل[1]، وكذا الإيجي في المواقف[2]، وقد بنت الفرق مسألة الأفعال وتعلقها بالزمان علىٰ دليل الأعراض، واعتمد متكلمة الفرق علىٰ دليل الأعراض في نفي الصفات -علىٰ تفاصيل بينهم-، بالإضافة إلىٰ دليل التركيب، ودليل الاختصاص أو التخصيص[3]، وما يهمّنا في بحث الزمنية من فصل الأفعال دليل الأعراض الذي أحدثته الجهمية، وتلقفته المعتزلة، وطوّرته الأشعريّة.

فالمعتزلة استخدموا دليل الأعراض في نفي الصفات الإلهية الذاتية والفعلية مطلقًا، ومن هنا جعلوا جميع صفات الباري أعراضًا وأحداثًا لا يجوز وصف الباري بها؛ إذْ لو وصف بها لحلّت الحوادث بالذات الإلهية -زعموا-[4]، والأشاعرة يقولون بدليل الأعراض غير أنّهم طوّروا هذا الدليل وخالفوا المعتزلة، فأثبتوا الصفات ولم يجعلوها أعراضًا، بل جعلوها لازمةً لذات الله قديمة بقدم الله قائمة به لا تتعلق بالإرادة والقدرة الإلهية؛ ولذا قيل لهم الصفاتيّة، وأمّا الصفات الفعلية المتعلقة بالإرادة والقدرة الإلهية، فإنَّهم ينفونها، ويقولون بعروضها وزوالها، فالصفات عند الأشاعرة قائمة بالذات لا تتعلّق بالقدرة والمشيئة، والأفعال عارضة حادثة منفكة عن الذات متعلّقة بالقدرة والمشيئة، وهذا التفصيل بين الأفعال والصفات بدعة أشعرية، وتحكّم علىٰ الآخرين المخالفين؛ ولذا ذمَّ شيخ الطائفة الأشعرية أبو الحسن الأشعري دليلَ الأعراض وقالَ ببدعيّته[5]،

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (٢٨/ ٢٠٢ ومابعد).

(٢) ينظر: المواقف (٣/ ٤١-٤٣).

(٣) ينظر: التداخل العقدي (٢/ ٤٨٩-٥١١).

(٤) لأجل ذلك التزم جهم القول بفناء الجنّة والنّار، كما التزم أبو الهذيل العلّاف انقطاع حركات أهل الجنّة، ومنها قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال في علم الباري.
ينظر: التداخل العقدي (٢/ ٤٩٠ ومابعد).

(٥) ينظر: الرسالة إلىٰ أهل الثغر (ص١٨٤-١٨٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨٨).

ووافقه بعض الأشاعرة[١]، وإنْ كان بعضهم قد صحَّحه في نفس الأمر، وصِنْف من الأشاعرة جعلوا دليل الأعراض أصل المعرفة وأوجبوه، بل جعلوه أول الواجبات، وهذا مسلك أبي المعالي الجويني وذويه من الأشعرية[٢]، وكذلك أبو منصور الماتريدي[٣]

وصِنف منهم صحَّحه، وصحَّح غيره، ولم يحصروا المعرفة عليه، وهذا قول طائفة منهم كالرازي وغيره[٤]

وصِنْف آخر تردد في تحقيقه مع التزامهم بمحصّله، وهذه طريقة الآمدي في غاية المرام[٥]

وقد بيّن الخطّابي أنَّ الاستدلال بالأعراض وتصحيح الدّلالة من جهتها أمرُ متعسّر ومتعذِّر؛ وذلك «أنَّ اختلاف النّاس قد كثر فيها فمن قائل: لا عرض في الدنيا ناف لوجود الأعراض أصلا، وقائل: إنَّها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة، إلىٰ غير ذلك من الاختلاف فيها، وأوردوا في نفيها شبها قوية، فالاستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه والانفكاك عنها»[٦]، وأوضح أنّ السلف «إنّما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها، لما تخَوَّفُوه من فتنتِها، وحَذِرُوه من سوء مغَبَّتِها»[٧] وأضاف الآمديَ: أنّ دليل الأعراض «يثير مشكلات عدة يصعب حلّها!»[٨]، ثمّ أبطله بقوله: «وهو عند التحقيق سراب غير حقيق»[٩]

---

(١) منهم: الغزالي في فيصل التفرقة (ص١٢٧، ٢٠٢-٢٠٣)، والآمدي في غاية المرام (٢٦١)، والرازي في المطالب العالية، والمباحث المشرقية. ينظر: التداخل العقدي (٢/ ٤٩٠).

(٢) ينظر: الإرشاد للجويني (ص١٧-٢٠)، وغاية المرام (ص٢٦١)، والتداخل العقدي (٢/ ٤٩٥).

(٣) ينظر: التوحيد للماتريدي (ص١٢٩-١٣١).

(٤) ينظر: الأربعين للرازي (١/ ١٠٣)، والتداخل العقدي (٢/ ٤٩٥).

(٥) ينظر: غاية المرام (٢٥٨-٢٦٤)، والتداخل العقدي (٢/ ٢٩٥).

(٦) الغنية عن الكلام وأهله (ص١٦-١٧).

(٧) المصدر السابق (ص٩)، وينظر: درء التعارض (٧/ ٢٨٨).

(٨) الآمدي وآراؤه الكلامية، للدكتور حسن الشافعي (ص١٨٢).

(٩) غاية المرام (ص٢٦٠).

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ «الذين علموا أنَّ هذه طريق مبتدعة حزبان:

حزب ظنَّوا أنَّها صحيحة في نفسها لكن أعرض السلف عنها لطول مقدماتها وغموضها وما يخاف علىٰ سالكها من الشك والتطويل. وهذا قول جماعة كالأشعري في رسالته إلىٰ الثغر والخطابي والحليمي والقاضي أبي يعلىٰ وابن عقيل وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء.

والثاني: قول من يقول: بل هذه الطريقة باطلة في نفسها، ولهذا ذمَّها السلف وعدلوا عنها. وهذا قول أئمة السلف كابن المبارك والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي يوسف ومالك بن أنس وابن الماجشون عبد العزيز وغير هؤلاء من السلف»[١]

وقد أضحىٰ دليل الأعراض منهجًا خَطِرًا؛ إذ علّقوا صحة إيمان العبد علىٰ هذا الدليل، وعلّقوا صحة النبوة علىٰ هذا الدليل، وكان هذا الدليل بابا لولوج كثير من الاعتقادات الضالة؛ وقد التزم لأجله كثير من الفرق مذاهبَ قِددًا، وطرائقَ بددًا؛ وقد تفرّع عنه مسائل عديدة[٢]، منها: (نفي الأسماء والصفات، وإنكار الصفات الفعلية، والقول بالجواهر الفردة، والعرض لا يبقىٰ زمانين، وفناء الجنة والنار، وانقطاع حركات أهل الجنة، وإنكار الحكمة والإرادة في صفات الله وأفعاله، وإنكار علو الله علىٰ خلقه، والقول بخلق القرآن، وتشبيه الله بالمعدوم كقولهم لا داخل العالم ولا خارجه، والقول بأنَّ الله اتصف ببعض الصفات بعد أنْ كان غير قادر علىٰ ذلك، وإنكار الصفات التي تتعلق بمشيئته واختياره، والقول بوحدة الوجود، والقول أنَّ وجود الله وجودا مطلقا، وإنكار رؤية الله، والقول بأنَّ للمعدوم حقيقة ووجود، وقولهم إنَّ للماهية حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وقولهم بإبطال إيمان المقلد، وقولهم بقدم العالم، وقولهم بتماثل الأجسام).

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٥/٥٤٣-٥٤٤).

(٢) ينظر: أرشيف ملتقىٰ أهل الحديث -٣- (٥٢/ ٥٠٠)، الشاملة.

وقد ترتَّب علىٰ الاختلاف بين الفرق في حدّ زمنية الفعل، وكونه عرضًا، والعرض لا يبقىٰ زمانين، إلىٰ غير ذلك مما سبق ذكره، اختلاف النحاة والصرفيين وأهل الأصول ممن لهم توجّه عقديّ سواء إلىٰ الاعتزال أو إلىٰ الأشعريَّة أو إلىٰ غيرهما في حدّ الفعل وزمنيّته.

المسألة الثالثة: بيان منشأ البطلان عند الفرق في حدّ الفعل وزمنيته

وحاصل الباطل في مذاهب الفلاسفة، والجبرية من الجهمية والأشعرية، والقدرية من المعتزلة وغيرهم، فيما يتعلق بالفعل حدًا وزمانًا، يتلخص في الآتي(١):

أولًا: حصرهم الموجود في قسمين: إما الجواهر وإما الأعراض، ويزعمون أنَّ الجوهر ما يستقل بنفسه، والعرض ما قام بغيره، والفعل عندهم عرض، والزمان عرض، والعرض لا يقوم بعرض مثله، ومن هنا اضطربوا في نسبة الزمان إلىٰ الأفعال هل هي تضمنيّة أو تلازميّة، أو البعد عن ذكر الزمنيّة في حدّ الفعل كما صنعه بعض من حدَّ الفعل.

ثانيًا: يزعمون أنَّ العرض لا يبقىٰ زمانين(٢)، ولكنّه كما تتجدد الأعراض باستمرار، تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك.

ثالثًا: أنَّهم لمَّا قرَّروا أنَّ الزمان عرض متجدد بأجزائه المفصلة، زعموا أنَّ علاقة الفعل به كعلاقة المكان بالمتمكن، حيث لا يتصور خلوّ فعل من زمان،

---

(١) ينظر: أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص١٧٥).

(٢) وقد قرّر ابن تيمية أنَّ هذا: «مسلك الصفاتية، نفاه الفعل الاختياري القائم بذاته، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي ونحوهما، ومن يوافقهم أحيانا كالقاضي أبي يعلىٰ وغيره، ولما ادعوا أنَّ الأعراض جميعها لا تبقىٰ زمانين لزم أنْ تكون حادثة شيئا بعد شيء، والجسم لا يخلو منها، فيكون حادثا بناء علىٰ امتناع حوادث لا أول لها، وعلىٰ هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم، ومن متأخريهم أبو الحسن الآمدي وغيره، وأمّا جمهور العقلاء فأنكروا ذلك» درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠٢).

فجعلوا الزمان حيّزًا لحركة الفاعل بالفعل، كما أنَّ المكان حيّز المتمكِّن، كما يقرّرون، وهم في ذلك مضطربون؛ إذْ قد سبق قولهم: إنَّ الفعل عرض والزمان عرض فلا يقوم عرض في عرض، وهنا يقولون: لا يتصور خلوّ فعل من زمان.

فهذا هو تقرير مآخذ الفرق وتصوراتهم في حدِّ الفعل وزمنيته، والذي أثر في كثير من علماء النحو والصرف، فتباينت تعاريفهم وحدودهم للفعل وزمنيته بناء علىٰ ذلك في أغلب الأحوال، وإنْ كان هناك من أهل اللغة من يتبنىٰ قولا من الأقوال السابقة ولكن ليس من منطلق عقدي، بل اجتهاد صرف، ومنهم من يكون مقلدا لغيره.

المسألة الرابعة: الأثر العقديُّ في التَّوجيهِ الصَّرفيِّ في حدِّ الفعل وزمنيَّته

اعلم أنَّ كثيرًا من الخلاف القائم بين أهل النّحو والصّرف في أكثر موارده له تعلّقاته العقديّة، التي قد تكون في كثير من المواضع فيها خفاء ودقة، فتحتاج إلىٰ نظر ثاقب، وحسٍّ مرهف، بالإضافة إلىٰ اطّلاع علىٰ دقائق الخلاف العقديّ، وتمكُّن من الموازنة والترجيح بين المختلفين، وملاك ذلك كله الصدق في النقل، والعدل في القول والحكم، والإنصاف في الترجيح، وذلك كلّه يحتاج إلىٰ معونة الله وتوفيقه، وهدايته وتسديده، وسؤاله -سبحانه- العصمة من الزلل، والوقاية من الجرأة والخطل.

فاعلم أنَّ الخلاف العقديّ قد أثّر في الحدود الصّرفية والنّحويّة للفعل وزمنيّته من خلال عدد من الجهات:

أ- من جهة صفات الله المتعلقة بجانب الألوهية.

ب- من جهة الربوبية، وبالأخص مسألة القدر، وتعلّقها بأفعال العباد.

ج- ومن جهة أفعال الباري وتعلّقها بالمشيئة، والقدرة.

د- وتعلّق الزمان بأفعال الله.

هـ- ومن جهة التعدي واللزوم في الأفعال الإلهية، والبشرية.

و- ومن جهة تعليل الأفعال والحكم والغايات.

وهناك جهات عقديّة أخرىٰ ستظهر في أثناء هذا البحث.

هذا وقد حاول بعضهم الزّعم بأنّه لا علاقة تأثيريّة بين المسائل اللغويّة: صرفيّة كانت أو نحويّة أو بلاغيّة، والتوجه العقديّ، لاسيّما الحدود والتّعاريف، وأنّها مجرد اصطلاحات، وقد قيل: لا مشاحَّة في الاصطلاح[1]، وهذا ما يحاول البحث رفضه، ومن ثم نقضه، وإنْ كان هناك بعض الصّور يمكن التّسليم فيها بذلك، غير أنّها قليلة ونادرة مقابلة بما له علاقة وتأثير عقديّ كما أثبت ذلك كثير من الباحثين في جوانب من اللغة، منها: الجانب النَّحويّ[2]، وأثبته آخرون في الجانب البلاغيّ[3]، وكما سيظهر في هذا البحث إثبات الأثر العقدي في الجانب الصَّرفيّ، والتَّوفيق من الله سبحانه.

لقد ظهر مما سبق وجود اختلاف وتباين في حدّ الفعل وزمنيَّته عند الفرق، وقد أدّىٰ ذلك إلىٰ وجود تأثير عقديٍّ عند أهل النَّحو والصَّرف، ظهر ذلك من

---

(١) ينظر: أخطاء النحويين واللغويين في العقيدة (ص٣٣).

(٢) ينظر: الأثر العقدي في تعدُّد التَّوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم (جمعًا ودراسة)، محمد بن عبدالله بن حمد السيف، وأثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص الكتاب والسنة، رسالة ماجستير، إعداد: شاهر فارس حسين ذياب، وأثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، رسالة ماجستير، إعداد: مصطفىٰ أحمد عبدالعليم، وأثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، رسالة ماجستير، إعداد: خالد عبدالقادر السعيد، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية، رسالة ماجستير، إعداد: يوسف خلف العيساوي، والتوجيه النحوي في ضوء الخلاف العقدي في تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، رسالة دكتوراة، تقديم: نجيب بن محفوظ بن كرامة الزبيدي، والتحليل النحوي العقدي، بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي، إعداد: أحمد شيخ عبدالسلام.

(٣) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، في المؤلفات البلاغية في القرنين السابع والثامن الهجريين، رسالة ماجستير، إعداد: يوسف بن عبدالله بن محمد العليو، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة، بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما، رسالة ماجستير، إعداد: سليمان بن عبدالعزيز الربعي، وغيرها.

خلال تعاريفهم للفعل وزمانه -كما سبق- وبناء عليه فرّ بعض النُّحاة والصَّرفيين وبعض أهل الأصول من ذكر الزَّمن في حدّهم للفعل، واكتفوا بمجرد الحدث، والحركة، وانتهىٰ بعض متأخري الأصوليين إلىٰ: أنَّ جميع الأفعال لا تدلّ علىٰ الزمان، لا بنحو الجزئيّة ولا بنحو القيديّة، لا بالدلاليّة المطابقيّة ولا بالدّلالة الالتزاميّة، إلّا إذا كان الفاعل زمانيًّا، وهذه الدّلالة غير مستندة إلىٰ الوضع، بل إلىٰ خصوصيّة الإسناد إلىٰ الزمانيّ[1]

وهؤلاء وغيرهم وإنْ فرّوا من مشاكلَ وعُقَدِ الزمنيّة في الأفعال البشريّة والإلهيّة، فسيواجهون مشكلة أخرىٰ هي أكثر تعقيدا من الزمنيّة أو مثلها، وهي مسألة حلول الحوادث -كما يسمّونها- التي تتعلق بأفعال الله -تعالىٰ-، وهل أفعال الله أحداث كما هو في تعريف الفعل، أم صفات ومعانٍ علىٰ التعبير الآخر في تعريف الفعل؟ وإذا كانت صفات فهل هي قائمة بالذات الإلهية أو منفكة عنها مثل سائر المفعولات والمخلوقات؟ وانبنىٰ علىٰ ذلك: هل الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق؟

وممّا يؤكد ما نحن بصدده قول الرازي -في أثناء حديثه عن المفاعيل-: «وفيه مباحث عقلية:

أحدها: أنَّ المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا: خلق الله العالم، فإنَّ خلقَ العالَم لو كان مغايرًا للعالَم، لكان ذلك المغاير له إنْ كان قديمًا لزم من قدمه قدم العالم، وذلك ينافي كونه مخلوقًا، وإنْ كان حادثًا افتقر خلقه إلىٰ خلق آخر ولزم التسلسل.

وثانيها: أنَّ فعل الله يستغني عن الزمان؛ لأنَّه لو افتقر إلىٰ زمان وجب أنْ يفتقر حدوث ذلك الزمان إلىٰ زمان آخر ولزم التسلسل.

---

(١) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين (ص١٦٢).

وثالثها: أنَّ فعل الله يستغني عن العرض؛ لأن ذلك العرض إنْ كان قديما لزم قدم الفعل، وإن كان حادثا لزم التسلسل، وهو محال»[1]

وقد كان لهذه العقائد الأثر الواضح في الجانب اللغوي وبالأخص النحوي والصرفي، فالمعتزلة حرَّفوا القراءة في قول الله -جلّت حكمته-: ﴿قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٦] إلىٰ (من أساء)؛ لإثبات مذهبهم في العدل، وإنفاذ الوعيد، وخلق المرء أفعاله[2]، ومنهم ابن جني الذي صرّح بهذه العقيدة الاعتزالية، حيث رأىٰ أنَّ قراءة (منْ أَسَاء) بالسين المهملة «أشدّ إفصاحًا بالعدل من القراءة الفاشية التي هي: (مَن أشاء)؛ لأنَّ العذاب في القراءة الشاذة مذكور علة الاستحقاق له، وهو الإساءة، والقراءة الفاشية لا يُتناول من ظاهرها علة إصابة العذاب له، وأنَّ ذلك لشيء يرجع إلىٰ الإنسان، وإن كنا قد أحطنا علمًا بأن الله -تعالىٰ- لا يظلم عباده، وأنه لا يعذب أحدًا منهم إلا بما جناه واجترمه علىٰ نفسه، إلا أنا لم نعلم ذلك من هذه الآية؛ بل من أماكن غيرها. وظاهر قوله -تعالىٰ-: (مَنْ أَشَاء) بالشين المعجمة ربما أوهم من يضعف نظره من المخالفين أنَّه يعذب من يشاء من عباده، أساء أو لم يسئ، نعوذ بالله من اعتقاد ما هذه سبيله، وهو حسبنا وولينا»[3]؛ ولذا قال ابو حيان: «وللمعتزلة تعلّق بهذه القراءة من جهة إنفاذ الوعيد، ومن جهة خلق المرء أفعاله وإن أساء لا فعل فيه لله -تعالىٰ-، والانفصال عن هذا كالانفصال عن سائر الظواهر»[4]

فانظر كيف تصرَّف المعتزلة في الصيغ حينما تتعارض مع عقائدهم؛ إذْ غيَّروا صيغة الفعل (أشاء) إلىٰ صيغة (أساء)، ولو كان ذلك في القرآن، ثمَّ يزعمون أنَّها قراءة، ولن يُعْدموا عذرًا.

---

(١) مفاتيح الغيب (١/ ٦٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٥/ ١٩١)، والتوجيه البلاغي للقراءات القرآنية (ص٣٠).

(٣) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (١/ ٢٦١).

(٤) البحر المحيط في التفسير (٥/ ١٩١).

وقد نسب ابن جني في المحتسب[1] قراءة (من أساء) بالسين المهملة إلىٰ الحسن وعمرو الأسواري، غير أنَّ أئمة الشأن نصّوا علىٰ بطلانها وعدم صحّتها.

قال أبو عمرو الداني: ولا تصح هذه القراءة عن الحسن، وطاووس، وعمرو بن فائد رجل سوء[2].

قال الباحث: وعمرو بن فايد هذا هو الأسواري، قال عنه ابن المديني: كان يضع الحديث[3]، وفي سؤالات ابن أبي شيبة له، قال: «كان ذلك عندنا ضعيف، وكان يقول بالقدر»[4]، وقال الدارقطني: متروك[5].

وقد ذُكِرَ أنَّ الشافعيَّ اختارها[6]، وعلىٰ فرض صحة هذه القراءة، فليس فيها حجة للمعتزلة؛ لأنَّها حينئذٍ تكون مثل جميع نصوص الوعيد المتعلقة بمشيئة الله، ما لم تكن شركًا، كقوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النِّسَاءِ: ٤٨، ١١٦]، ونسبة الإساءة إلىٰ العبد نسبة فعل لا خلق.

ويظهر أثر المعتقد في التَّوجيه الصَّرفي في باب الفعل في صيغ فعلية متعددة كما سيأتي إيضاحه في هذا الفصل، وأكتفي هنا بما صنعه بعض الرافضة في قوله -تعالىٰ-: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ﴾ [الشَّرْحِ: ٧]، فقد رُوي عن جعفر الصادق أنَّه قرأ (فانصِب) بكسر الصَّاد، وقالوا معناه: إذا فرغت من إكمال الشريعة، فانصِب لهم عليًّا إمامًا[7].

---

(١) ينظر: المحتسب (١/ ٢٦١).

(٢) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٥/ ١٩١)، والقراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب (ص٤٩).

(٣) ينظر: الموضوعات، لابن الجوزي (١/ ٣٣٣)، وتنزيه الشريعة المرفوعة (١/ ٩٣).

(٤) سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني (ص٦٩).

(٥) ينظر: الموضوعات، لابن الجوزي (١/ ٣٣٣).

(٦) ينظر: أثر اختلاف القراءات الأربعة عشر في مباحث العقيدة والفقه (ص٢٠٧).

(٧) ينظر: الزينة في الكلمات الإسلامية (٣/ ٣٤).

قال الزمخشري: «ومن البدع: ما رُوي عن بعض الرافضة أنَّه قرأ (فانصِب) بكسر الصاد، أي: فانصب عليًّا للإمامة، ولو صحَّ هذا للرافضيّ لصحَّ للناصبيّ أنْ يقرأ هكذا، ويجعله أمرا بالنصب الذي هو بغض عليٍّ وعداوته»[1]، فانظر كيف تصرفوا في صيغة الفعل، إذ القراءة (فانصَب) بفتح الحاء المهملة، وحرّفوها إلىٰ (فانصِب) بكسر الحاء المهملة، فتغير المعنىٰ، وهذه جرأة فظيعة في استخدام التصريف استخدامًا قبيحًا يخدم المعتقد الفاسد، مع كون ما فعلوه بدعة شنيعة، كما وصفها الزمخشري وقد أصاب في ذلك؛ إذْ لو فتح هذا الباب لصارت الآيات القرآنية ألعوبة بيد أهل الأهواء يحرِّفونها كيف شاؤوا.

(١) الكشاف (٤/ ٧٧٢)، وينظر: مناهج اللغويين في العقيدة (ص٩٤).

المبحث الثاني
أبنية المجرد

وتحته مطالب:

المطلب الأول
معنى الأبنية والأوزان والفروق التي بينها

وفيه مسائل:

المسألة الأولىٰ: معنىٰ الأبنية والأوزان

الأبنية: مفردها بناء، وبنية، ومادته (بنىٰ)، يقول ابن فارس: «الباء والنون والياء أصل واحد، وهو بناء الشيء بضم بعضه إلىٰ بعض، تقول: بنيت البناء أبنيه ويقال: بُنْيَة وبُنَىٰ، وبِنْيَة وبِنَىٰ بكسر الباء»[1]، وفي اللسان: «والبَنْيُ: نقيض الهدم، بَنَىٰ البِنَاء بَنْيًا وبِنَاءً وبِنًى مقصور، وبُنْيَانًا وبِنْيَةً وبِنَايَةً، وابْتَنَاه وبَنَاه والبُنْيَة والبِنْيَة: ما بَنَيْتَه، وهو البُنَىٰ والبِنَىٰ»[2]

(١) مقاييس اللغة (١/ ٣٠٢-٣٠٣).

(٢) لسان العرب (١٤/ ٩٣-٩٤) مادة (بنىٰ) باب الياء فصل الباء الموحدة.

ومن خلال هذا التعريف اللغوي يتضح لنا المقصود باصطلاح البنية، والأبنية، وأنَّها: ضمُّ الأحرف لتكوين بنية الكلمة.

والبنية ترادف الصيغة عند بعض اللغويين[1]، وهذا ما قرره الرضي بقوله: «المراد من بناء الكلمة ووزنها وصيغتها: هَيْئَتُها التي يمكن أنْ يشاركها فيها غيرها، وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية كُلٌّ في موضعه»[2]

أما الأوزان: فهي جمع وزن، ومادة «الواو والزاء والنون: بناء يدلّ علىٰ تعديل واستقامة: ووزنت الشيء وزنا. والزنة قدر وزن الشيء، والأصل وزنة، ويقال: قام ميزان النهار، إذا انتصف النّهار، وهذا يوازن ذلك، أي: هو محاذيه. ووزين الرأي: معتدله، وهو راجح الوزن، إذا نسبوه إلىٰ رجاحة الرأي وشدّة العقل»[3]، وبنحوه جاء في اللسان، وأضاف: «وأوزان العرب: ما بنت عليه أشعارها، واحدها وزن»[4]

وبناء علىٰ ذلك فالمراد بمصطلح الوزن: وزن الكلمة لمعرفة مقدار حروفها، وترتيبها، وأصالتها وزيادتها، ونحو ذلك.

والوزن: «هو قوام التفرقة بين أقسام الكلام في اللسان العربي، وإنَّ اللغات السامية التي تشارك هذه اللغة في قواعد الاشتقاق لم تبلغ مبلغها في ضبط المشتقات بالموازين التي تسري علىٰ جميع أجزائها، وتوفّق أحسن التوفيق المستطاع بين مبانيها ومعانيها»[5]

ولكن هل هناك فرق بين الأوزان والصيغ؟

---

(١) ينظر: شرح التصريح علىٰ التوضيح (٢/ ٦٥٣).

(٢) شرح شافية ابن الحاجب (١/ ٢).

(٣) مقاييس اللغة (٦/ ١٠٧).

(٤) لسان العرب (١٣/ ٤٤٨)، مادة (وزن).

(٥) اللغة الشاعرة (ص١٢) لعباس العقاد.

المسألة الثانية: الفرق بين البنية والصيغة والوزن

يفرق بعض المحدثين[1] بين الصيغة والميزان: بأنَّ الأولىٰ مبنىٰ صرفي، والثاني مبنىٰ صوتي، مثال ذلك: فعل الأمر (قِ) من (وقىٰ) هي (افعل)، ولكن وزنه هو ما يقبل هذا الحرف من الحروف الأصول وهو (عِ)، وقد يتفق هيكل الصيغة في صورته مع هيكل الميزان، فالفعل (ضَرَبَ) صيغته (فَعَلَ) وميزانه (فَعَلَ) أيضًا.

وخالفه عبدالرحمن شاهين إذْ نبَّه علىٰ أنَّه لا فرق بين معنىٰ (وَزْن) و(صيغة)[2].

وقد سبق أنَّ الرضي وغيره لا يرون فرقًا بين (البنية) و(الصيغة) و(الوزن)، وقد حاول بعض المحدثين إيجاد فروق بينها معتمدين علىٰ وجود الاختلاف في المادة الاشتقاقية بينها، وأنَّ هذا يدل علىٰ وجود فروق ولو طفيفة، فقال بعضهم[3]:

البنية: تركيب خاص للحروف.

والصيغة: هي توزيع تلك الحروف أصلية كانت أو زائدة والحركات توزيعا خاصا يشبه إذابة المعدن وصياغته في قالب معين، أو في صيغة معينة.

والوزن: هو ميزان تلك الصيغ؛ إذْ جميع الكلمات التي تكون من صيغة واحدة لها وزن موسيقي واحد.

فالبناء ضمُّ الحروف، والصيغة نتاج ذلك الضَّمِّ، والوزن هو القالب الذي توضع فيه تلك البنىٰ والصِّيغ لمعرفة حركاتها وحروفها (كمًّا ونوعًا)،

---

(١) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها (ص١٤٤-١٤٥).

(٢) ينظر: في تصريف الأسماء (ص١١٨) للدكتور عبدالرحمن شاهين، عن الصيغة الفعلية في القرآن الكريم صواتًا وأبنية ودلالة (١/٦) -دكتوراة-.

(٣) ينظر: لغويات (ص٤٤) لعبدالعزيز قليقلة، عن الأبنية الصرفية ودلالتها في سورة يوسف (ص٢٢).

وهو ما يسمّىٰ بـ (الميزان الصَّرفي) وقد يسمَّىٰ بـ (التَّمثيل)[1]، وفي الحقيقة: هذه الفوارق غير معتبرة عند التَّطبيق العملي في تصريف الكلمات، والله أعلم.

والميزان الصرفي تعرف به أمور أهمها ثمانية[2]:

١/ ٢- ضبط الحركات والتمييز بينها وبين السواكن في المفردات.

٣/ ٤- معرفة الأصول والزوائد في الصيغ المختلفة.

٥/ ٦- معرفة ما طرأ علىٰ الكلمة الواحدة من تقديم وتأخير، وهو ما يعرف بـ (القلب المكاني).

٧/ ٨- معرفة الحذف من عدمه في الكلمة سواء أكان حرفًا أم أكثر.

علمًا أنَّ الميزان الصرفيّ يعين الدراسات النحوية في أمور أهمّها[3]:

١- بناء الفعل لغير المعلوم (المغير للصيغة).

٢- التمييز بين الفعل المتعدي واللازم في الصيغ القياسيّة.

٣- كيفيّة إسناد الأفعال إلىٰ الضمائر، وما يحدث من تغيير.

٤- معرفة التغييرات التي تحدث عند توكيد الفعل بإحدىٰ النونين.

٥- كيفية التثنية.

٦- كيفية الجمع بأنواعه الثلاثة.

٧- كيفية النسب.

فلمَّا كان المراد من صَوْغ فَعَلَ الموزون به مجرَّدَ الوزن سُمِّيَ وزنًا وزِنَةً، لا أنَّه في الحقيقة وزن وزنة، «ثمَّ جعلوا الفاء والعين واللام في مقابلة الحروف

---

(١) ينظر: الممتع الكبير في التصريف (ص٢٠٥)، وأبنية الفعل في شافية ابن الحاجب (ص١٣٤، ١٣٥) للدكتور عصام نور الدين.

(٢) ينظر: أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب (ص١٣٥).

(٣) ينظر: المصدر السابق (ص١٣٥-١٣٦).

الأصليّة، إذ الفاء والعين واللام أصول، فإنْ زادت الأصول علىٰ الثلاثة كَرَّرْتَ اللام دون الفاء والعين»[1]

واختار الصرفيون للميزان مادة (فعل)، فيقال: ضَرَبَ علىٰ وزن فَعَلَ، وحَسِبَ علىٰ وزن فَعِلَ، وكَرُمَ علىٰ وزن فَعُلَ، وشَجَرٌ علىٰ وزن فَعَلٌ، وجُحْرٌ علىٰ وزن فُعْلٌ، وهكذا.

واختاروا للوزن مادَّة (فعل) من سائر الألفاظ؛ لأنَّ الغرض الأهمّ من وزن الكلمة معرفة الأصول والزوائد من حروفها، وما يطرأ عليها من تغيير في حركاتها وسكناتها، إذْ (فعل) مشترك بين جميع الأفعال والأسماء المتصلة بها، إذ الضرب فعل، وكذا القتل والنوم، فجعلوا ما تشترك فيه الأفعال والأسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما تشترك أيضًا في معناه[2]

ويضاف أيضًا أنَّ لفظة (فعل) أعمّ الأفعال إذ يعبّر بها عن جميع الأفعال، فيقال في الفعل (صلّىٰ): فعل الصلاة، ويقال (زكّىٰ) أي: فعل الزكاة، وهكذا.

قال -تعالىٰ-: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَـٰعِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٤]، أي: مزكّون.

ولماذا جعل الصرفيون الميزان ثلاثيًا علىٰ (فعل)؟

لأسباب أهمُّها:

- كون الثلاثي أكثر من غيره[3]

---

(١) شرح الشافية للرضي (١/ ١٣)، وينظر: الممتع الكبير في التصريف (ص٢٠٥).

(٢) ينظر: المصدر السابق (١/ ١٢-١٣).

(٣) ينظر: شذا العرف (ص١٤)، ومما يؤكد ذلك: أنَّه أجريت دراسة حصرية لتاج العروس، فوجد أنَّ:

١- الفعل: (٧٥٩٧ جذرًا من الثلاثي)، و(٤٠٨١ جذرًا من الرباعي)، و(٣٠٠ جذرٍ من الخماسي). ينظر: أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب (ص١٣٧).

٢- أما الاسم: فقد ذكر د/ عبدالصبور شاهين أنَّه جاء علىٰ: (١٠ أبنية للثلاثي)، و(٦ أبنية للرباعي)، و(٤ أبنية للخماسي). ينظر: المنهج الصوتي في البنية العربية (ص٥٣).

- ولأنَّه لو كان غير ثلاثي لم يمكن وزن الثلاثي إلّا بحذف حرف أو أكثر، ولو كان ثلاثيًا لم يمكن وزن غير الثلاثيّ إلا بزيادة (لام) أو أكثر، والزيادة عندهم أسهل من الحذف[1]

(١) ينظر: أبنية الفعل في شافية ابن الحاجب (ص١٣٧-١٣٨).

المطلب الثاني
أبنية المجرد ومعانيها

المجرد: ما كانت جميع حروفه أصلية لا يسقط حرف منها في تصاريف الكلمة لغير علَّة[1]، ولذا تسمَّىٰ بـ (الأصول) أو (الأساس) أو (الجذور)[2]

والغرض من هذا المطلب هو: حصر الأوزان والصيغ عند العرب، ومن ثَمَّ حصر معانيها المستعملة عند العرب، وفائدة هذا الحصر قطع الطريق علىٰ الفرق المخالفة من أهل العقائد الباطلة من ادِّعاء صيغ جديدة، أو اختراع معانٍ جديدة للصيغ العربية لم تستعملها العرب، كما سبقت الإشارة إلىٰ أنَّ المعتزلة جعلوا من معاني صيغة (فَعَّلَ) الإيجاد، وهو معنًى لم تستعمله العرب لهذه الصيغة، وإنَّما جرَّهم الاعتقاد إلىٰ اختراع هذا المعنىٰ الجديد، ويمكن إيضاح هذا المطلب بالمسائل الآتية:

المسألة الأولىٰ: أبنية المجرد ومعانيها

قال ابن مالك في لاميته[3]:

(بِفَعْلَلَ الفِعْلُ ذُو التَّجْرِيد أَو فعَلا يَأْتِي ومكسور عين أَو علىٰ فعُلا)

---

(١) ينظر: أبنية الأفعال دراسة لغوية قرآنية (ص١١).

(٢) ينظر: الكلمة دراسة لغوية معجمية (ص٦٧).

(٣) فتح المتعال علىٰ القصيدة المسماة بلامية الأفعال (ص١٨٣).

فهذه هي أوزان المجرد، (للرباعي) وزن واحد هو: (فَعْلَلَ)، و(للثلاثي) ثلاثة أوزان هي: (فَعَلَ) و(فَعِلَ) و(فَعُلَ).

وحاول بعضهم إيجاد أصل ثالث وهو (الثنائي)[(١)]

أولًا: أبنية الثلاثي المجرد، ومعانيها:

فللفعل الماضي الثلاثي المجرد ثلاثة أبنية: فَعَل، وفَعُل، وفَعِل، ولكل وزن منها معانٍ:

١- فَعَلَ:

فأمَّا (فَعَلَ): **فقد جاء لمعانٍ كثيرة لا تضبط؛** لأنَّه أخفّ أبنية الأفعال، واللفظ إذا خفّ كثر استعماله[(٢)]، وذكر ابن مالك في التسهيل أنَّ (فَعَلَ) بالإضافة إلىٰ دلالته علىٰ غلبة المقابل ونيابته عن فعُل يجيء علىٰ معان أخرىٰ منها: الجمع والتفريق والإعطاء والمنع والدفع والامتناع والإيذاء والغلبة والتحويل والتحول والاستقرار والسير والستر والتجريد والرمي والإصلاح والتصويت[(٣)]

ومثل السيوطي لكل معنىٰ من هذه المعاني، وزاد عليها[(٤)]

٢- فَعُلَ:

وأمَّا (فَعُل): فإنَّه يدلّ علىٰ الصفات اللازمة، كالطبائع ونحوها، نحو: حسُن، وكبُر، ووسُم وقبُح، وسهُل وصعُب ونحوها[(٥)]

وقد ذكر سيبويه كثيرًا من هذه المعاني، ويمكن تلخيصها إجمالًا في: (ما كان للحسن أو القبح) و(ما كان للصغر أو الكبر) و(ما كان للقوة والشدة والجرأة وضدها من الضعف والجبن) و(ما كان للرفعة أو الضعة) و(ما كان

---

(١) ينظر: أبنية الأفعال دراسة لغوية قرآنية (ص١٧-١٩).

(٢) ينظر: شرح الشافية للرضي (١/ ٧٠).

(٣) ينظر: التسهيل (ص١٩٦-١٩٧).

(٤) ينظر: همع الهوامع (٣/ ٣٠١-٣٠٢).

(٥) ينظر: شرح الشافية للرضي (١/ ٧٤)، والتسهيل لابن مالك (ص١٩٥)، وارتشاف الضرب (١/ ١٥٣).

للعقل والحلم وضده) و(ما كان للتأني والرزانة والرفق وضد ذلك)، وقد مثل لكل ذلك[1].

ولخّص ذلك الرضي، قائلًا: «اعلم أنَّ (فَعُلَ) في الأغلب للغرائز، أي: الأوصاف المخلوقة كالحسن وَالقُبْحِ، وَالوَسَامَةِ وَالْقَسَامَة، وَالكِبَرِ والصغر، وَالطُّول وَالقِصَرِ، وَالغِلَظِ وَالسُّهُولَةِ وَالصُّعُوبَةِ، والسرعة والبطء والثِّقَلِ، والحلم والرِّفق، ونحو ذلك، وقد يُجْرَىٰ غير الغريزة مجراها، إذا كان له لُبْث وَمُكْث نحو: (حَلُمَ وَبَرُع وَكَرُمَ وفَحُشَ قوله)، ومن ثمّة كان لازمًا؛ لأنَّ الغريزة لازمة لصاحبها، ولا تتعدىٰ إلىٰ غيره هكذا قيل»[2].

٣- فَعِلَ:

وأما فَعِل فإنَّه يكثر فيه العلل، والأحزان وأضدادها، والألوان والحلىٰ والعيوب، نحو: سقِم وحَزِن وفَرِح، وحمِر وحَمِق، وما قاربها في المعنىٰ، نحو: عَسِر وخَزِي[3].

وذكر سيبويه أنَّ هذا الوزن يكون في: (الدّلالة علىٰ الألوان) و(الدّلالة علىٰ الأوجاع والأدواء) و(الدّلالة علىٰ الذّعر والخوف) و(الدّلالة علىٰ الهيئات من فرح وجذل وضد ذلك) و(الدّلالة علىٰ الجوع والعطش وضدّهما)، ونحو ذلك، ومثّل لها[4]، وذكر أنَّهم بنوا أشياء علىٰ فعل يفعَل فعلًا وهو فعِلٌ، لتقاربها في المعنىٰ، وذلك ما تعذر عليك، ولم يسهل (مثل: عسِر، شكِس، لقِس، لحِز)، ثم قال سيبويه: «فلمّا صارت هذه الأشياء مكروهة عندهم صارت بمنْزلة الأوجاع، وصار بمنْزلة ما رموا به من الأدواء»[5].

---

(١) ينظر: الكتاب (٤/ ٢٨-٣٦).

(٢) شرح الشافية للرضي (١/ ٧٤).

(٣) ينظر: التسهيل لابن مالك (ص١٩٦)، وشرح الشافية للرضي (١/ ٧١).

(٤) ينظر: الكتاب (٤/ ١٧-٢١).

(٥) الكتاب (٤/ ٢١).

ثانيًا: تصاريف الفعل المجرَّد

عرفنا أنَّ الماضي المجرد له ثلاثة أوزان هي: (فَعَلَ، وفَعُلَ، وفَعِلَ)، ولكن هذه الأوزان تتصرف مع المضارع إلىٰ صيغ وأوزان أخرىٰ، والقسمة العقلية تقتضي أنْ يكون لكل وزن ماضي ثلاثة أوزان مع المضارع بحسب الحركات الثلاث (الفتحة، والضمة، والكسرة)، فيكون الوزن (فَعَلَ) مضارعه: (يفعَل -بفتح العين-، ويفعُل -بضم العين-، ويفعِل -بكسر العين-)، وباقي أوزان الماضي كذلك، ولكن هذا الباب لا يخضع للعقل والقياس العقليّ، بل منوط بالسماع، وما ورد عن العرب؛ ولذلك أصبحت بعض الأوزان العقليّة مهملة غير مستعملة[١]، فمثلًا:

الوزن (فَعُلَ) لم تنطق العرب في مضارعه إلا ضم عينه، ولم يشذ من هذا الباب شيء، إلا ما جاء من تداخل اللغات، فيكون الوزن (فَعُلَ) مضارعه (يَفْعُلُ) فقط، نحو (كَرُمَ - يَكْرُمُ).

وأما الوزن (فَعِلَ) فإنَّ مضارعه يكون بفتح عينه وهو الأصل، وقد شذ عن هذا الأصل أفعال محصورة جاء مضارعها مكسور العين، وهذه الأفعال الشاذة من هذا الباب علىٰ قسمين:

أ- ما جاء علىٰ الشذوذ مع موافقة الأصل، أي: ما جاء عين المضارع فيه مفتوحة ومكسورة جوازًا، نحو: (حَسِبَ) مضارعه: (يَحْسَبُ أو يَحْسِبُ) بفتح عين المضارع وهي السين وبكسرها، وهي أفعال محصورة ومقصورة علىٰ السماع.

ب- ما جاء علىٰ الشذوذ فقط، نحو: (وَرِثَ) مضارعه: (يَرِثُ) بكسر عين المضارع وهي الراء فقط، وهي -أيضًا- أفعال محصورة.

وأخيرًا الوزن (فَعَلَ)، فإنَّ مضارعه تصلح لعينه الحركات الثلاث، فيقال في مضارعه: (يفعَل، ويفعُل، ويفعِل)، فالأول: (فَعَلَ يفعَل)، نحو: (فتَح يفتَح)،

---

(١) ينظر: شذا العرف (ص٢١).

والثاني: (فعَل يفعِل) نحو: (ضرَب يضرِب)، والثالث: (فعَل يفعُل)، نحو: (نصَر ينصُر).

ومن ثَمَّ حُصِرَت أوزان المضارع من الفعل المجرد في ستة أبواب، هي[1]:

١- (فَعَلَ- يَفْعُلُ)، نحو: (نَصَرَ - يَنْصُرُ)، (قالَ - يقولُ).

٢- (فَعَلَ - يَفْعِلُ)، نحو: (جَلَسَ - يَجْلِسُ)، (وَعَدَ - يَعِدُ).

٣- (فَعَلَ - يَفْعَلُ)، نحو: (ذَهَبَ - يَذْهَبُ)، (وَضَعَ - يَضَعُ).

٤- (فَعِلَ - يَفْعَلُ)، نحو: (فَرِحَ - يَفْرَحُ)، (وَطِئَ - يَطَأُ).

٥- (فَعِلَ - يَفْعِلُ)، نحو: (حَسِبَ - يَحْسِبُ)، (وَثِقَ - يَثِقُ).

٦- (فَعُلَ - يَفْعُلُ)، نحو: (حَسُنَ - يَحْسُنُ)، (وَضُعَ - يَوْضُعُ).

وهذه هي أبواب الفعل الثّلاثيّ المجرد، وكلّ أفعال هذه الأبواب تكون متعدية ولازمة، إلّا أفعال الباب السادس، فلا تكون إلا لازمة. وأما رَحُبَتْك الدارُ فعلىٰ التّوسّع، والأصل رَحُبَتْ بك الدارُ[2]

المسألة الثانية: أبنية الرباعي المجرد وملحقاته[3]

للرباعي المجرَّد وزن واحد، وهو: (فَعْلَلَ)، كـ(دحرج يدحرج)، ومنه أفعال نحتتها العرب من مُرَكَّباتٍ، فتحفَظ ولا يقاس عليها، كـ(بسمَل): إذا قال: بسم الله، و(حوقل) إذا قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، و(طَلْبَق) إذا قال: أطال الله بقاءك، و(دمْعَزَ) إذا قال: أدام الله عزك، و(جَعْفَل) إذا قال: جعلني الله فداءك.

---

(١) ينظر: المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف (ص١٥٠).

(٢) ينظر: شذا العرف (ص٢٣).

(٣) ينظر: المصدر السابق (ص٢٦-٢٧).

وملحقاته سبعة:

١- (فعْلَلَ)، نحو جلبَبَه، أي: ألبسه الجلباب.

٢- (فوْعل)، نحو جوربه، أي: ألبسه الجَوْرب.

٣- (فعْوَل)، نحو رَهْوك في مِشيته، أي: أسرع.

٤- (فَيْعَل)، نحو بَيْطَر، أي: أصلح الدواب.

٥- (فعْيَلَ)، نحو شَرْيفَ الزرعَ، أي: قطع شِرْيَافُه.

٦- (فعْلىٰ)، نحو سَلقَىٰ، إذا استلقىٰ علىٰ ظهره.

٧- (فعنَلَ). نحو قلنسه، أي: ألبسه القلنسوة.

والإلحاق: أنْ تزيد فىٰ البناء زيادة، لتلحقه بآخرَ أكثر منه، فيتصرف تصرفه.

ولما كان الإلحاق غرضًا لفظيًّا تركت ذكر معاني هذه الملحقات، وإنْ كان بعضهم يرىٰ أنَّ للإلحاق أغراضًا معنويّة، وما يمكن قوله هنا: إنَّ الإلحاق في الأصل غرض لفظيّ، ولكنّه لا يمنع أنْ يكون في بعض الأحيان يفيد معنىٰ من المعاني، والله أعلم.

المطلب الثالث

الأثر العقدي في التوجيه الصرفي لأوزان المجرد

ويكفينا التمثيل بفعل واحد، وهو: **الفعل (ذَرَأَ)**.

قال -تعالىٰ-: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

يقول ابن قتيبة: «وقال فريق منهم؛ في قول الله -تعالىٰ-: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾، أي: ألقينا فيها، يذهب إلىٰ قول الناس: (ذرته الريح).

ولا يجوز أنْ يكون ذرأنا من (ذرته الريح)؛ لأنَّ (ذرأنا) مهموز، و(ذرته الريح تذروه) غير مهموز.

ولا يجوز أيضا أنْ نجعله من (أذرته الدَّابة عن ظهرها) أي: (ألقته)؛ لأنَّ ذلك من (ذرأت) تقدير (فعلت) بالهمز، وهذا من (أذريت) تقدير (أفعلت) بلا همز.

واحتج بقول المثقب العبدي[1]:

تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِينِي ... أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي

(١) البيت في ديوان المثقب (ص١٩٥)، وينظر: المفضليات (ص٢٩٢).

وهذا تصحيف؛ لأنَّه قال: تقول: (إذا درأت) أي: (دفعت) بالدال غير معجمة»[1]

أما الجبريّة فقد تمسكوا بظاهر هذه الآية، وحملوها علىٰ الجبر[2]، وقد قرر الرازيّ عند هذه الآية مذهب الجبر، وهو مذهب الأشاعرة في مسألة خلق أفعال العباد[3]، وذكر وجوهًا خمسة لهذا التقرير، ثم ذكر اعتراض المعتزلة وذكر عنهم سبعة أوجه، ثم قال: «واعلم أنَّ المصير في التأويل إنَّما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ علىٰ ظاهره، وأمَّا لما ثبت بالدليل أنَّه لا حقّ إلا ما دلّ عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلىٰ التأويل في مثل هذا المقام عبثًا. وأمَّا الآيات التي تمسّكوا بها في إثبات مذهب المعتزلة، فهي: معارضة بالبحار الزاخرة المملوءة من الآيات الدالة علىٰ مذهب أهل السنة»[4]، ثم مال إلىٰ القول بالجبر المحض، فقال: «إذا ثبت هذا فنقول: ظهر أنَّ حصول هذه النفرة والعداوة في القلب ليس باختيار العبد، وثبت أنَّه متىٰ حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب، فإنَّ الإنسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم، وإذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه»[5]

وقد توسَّط أهل السنة والحديث بين مذهب الجبر، ومذهب القدر، وقالوا: «يقول -تعالىٰ-: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا﴾ أي: خلقنا وجعلنا ﴿لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ أي: هيأناهم لها، وبعمل أهلها يعملون، فإنَّه -تعالىٰ- لما أراد أنْ يخلق الخلائق، علم ما هم عاملون قبل كونهم، فكتب ذلك عنده في كتاب قبل

---

(١) تأويل مختلف الحديث (ص١٢٠-١٢١).

(٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، للخازن (٢/ ٢٧٤)، وألمح إليه الواحدي في التفسير البسيط (٩/ ٤٧٦-٤٧٧).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (١٥/٤٠٨-٤١١).

(٤) مفاتيح الغيب (١٥/ ٤١٠).

(٥) المصدر السابق (١٥/ ٤١١).

أنْ يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، كما ورد في صحيح مسلم، عن عبد الله بن عمرو أنَّ رسول الله ﷺ قال: **«إنَّ الله قدَّر مقادير الخلق قبل أنْ يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه علىٰ الماء»**[1]»[2]، وذكر الحافظ ابن كثير جملة من الأحاديث النبوية التي تقرّر وتؤكّد هذه العقيدة[3].

وفي الآية دليل وحجة واضحة لمذهب أهل السنة في «أنَّ الله خالق أعمال العباد جميعها خيرها وشرّها، وأنَّ الله ﷻ بيّن بصريح اللفظ أنَّه خلق كثيرا من الجنّ والإنس للنار، ولا نزيد علىٰ بيان الله ﷻ»[4]، وهو ما تطمئن إليه النفس، فالله -جلَّ جلاله- خالق العباد وأفعالهم، والعباد هم الفاعلون لها، فالخلق فعل الله، وأفعال العباد مخلوقة لله ومن مفعولاته، فأهل السنّة والحديث يفرِّقون بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول خلافًا للقدرية والجبرية الذين لم يفرقوا بينهما؛ فقادهم ذلك إلىٰ وادي الجبر، أو إلىٰ وادي نفاة القدر، والحق وسط بينهما.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه -كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسىٰ عليهما السلام- (٨/ ٥١/ ٢٦٥٣).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٣/ ٥١٣) ت/ سلامة.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) لباب التأويل في معاني التنزيل، للخازن (٢/ ٢٧٤)، وإلىٰ هنا فيه موافقة لأهل السنة والحديث، وتكملة كلامه يؤيِّد مذهب الجبر، والله المستعان.

المبحث الثالث
أبنية المزيد

للمزيد أبنية وصيغ كثيرة، ومعانيها أكثر؛ ولذا ترك الباحث الحديث عن معاني أوزان المزيد، إذْ بعض الصيغ والأوزان لها أكثر من عشرين معنىٰ كصيغة (أفعل) ونحوها، مما يطول بذكرها البحث، واقتصر الباحث في بعض الصيغ علىٰ بعض المعاني التي لها **ارتباط عقدي صرفي**، أو ما احتاج إليه البحث، والله الموفق والمعين، وقد صنف الباحث هذا المبحث في مطالب، هي:

المطلب الأول
الزيادة، حروفها ومعانيها

وفيه مسائل:

المسألة الأولىٰ: مفهوم الزيادة عند الصرفيين

الزيادة لغة: «هي النمو والزيادة خلاف النقصان، وزاد الشيء يزيد زَيْدًا وزِيَادة وزِيَادًا ومَزِيدًا ومَزَادًا، أي: ازداد وزدته أنا أزيده زيادة: جعلت فيه زيادة»[1]

وفي الاصطلاح:

عرفها ابن مالك بقوله:

«والحرفُ إنْ يَلْزَمْ فأصلٌ والذي لا يَلْزَمُ الزائدُ مثلُ تا احتُذِي

الحرف الذي يلزم تصاريف الكلمة هو الحرف الأصلي والذي يسقط في بعض تصاريف الكلمة هو الزائد»[2]

واعترض ابن هشام بما حاصله: أنَّ هناك حروفًا أصليّة تسقط في بعض التصاريف كواو (وعد)، وهناك حروفٌ زائدة لا تسقط في جميع التصاريف كواو

---

(١) لسان العرب (١٩٨/٣) مادة (زيد).

(٢) شرح ابن عقيل (١٩٨/٤).

(كوكب) ونون (قرنفل)[1]، وقد أجاب المرادي علىٰ الاعتراض[2]، ثم عرف الزائد بقوله: «ما هو ساقط في أصل الوضع تحقيقًا أو تقديرًا»[3]، وهو ما ذهب إليه الأشموني في شرحه للألفية[4].

يقول ابن يعيش: «ومعنىٰ الزيادة إلحاقُ الكلمة من الحروف ما ليس منها، إمّا لإفادة معنىٰ، كألِف ضاربٍ، وواو مضروب، وإمّا لضرب من التوسّع في اللغة، نحو: ألف حِمارٍ، وواو عَمود، وياء سَعِيدٍ»[5].

وقد حاول بعض المحدثين استخلاص تعريف للزيادة يقرب جدًا من تعريف ابن يعيش، فقال: «المقصود بالزيادة: كلٌّ ما أضيف إلىٰ أصل البنية لتحقيق غرض لفظيّ أو معنويّ»[6].

واعلم أنَّ الزيادة علىٰ نوعين:

نوع يكون بتكرار الأصل، وهذا النوع لا يختص بأحرف الزيادة المجموعة في (سألتمونيها)، بل يكون في جميع الحروف إلا الألف؛ لأنّه لا يقبل التضعيف.

ونوع آخر يكون بغير التكرار، وهذا لا يكون إلا من أحرف الزيادة المحصورة في (سألتمونيها)[7].

---

(١) شرح التصريح علىٰ التوضيح (٢/ ٦٦٩).
(٢) ينظر: المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) ينظر: شرح الأشمونىٰ لألفية ابن مالك (٤/ ٥٤).
(٥) شرح المفصل لابن يعيش (٥/ ٣١٤).
(٦) أبنية الأفعال دراسة لغوية قرآنية (ص٢١) د/ نجاة عبدالعظيم الكوفي.
(٧) ينظر: شرح التصريح علىٰ التوضيح (٢/ ٦٦٩-٦٧٠).

المسألة الثانية: حروف الزيادة عند الصرفيين

حروف الزيادة عند سيبويه عشرة، وقد ذكرها في: (باب علم حروف الزوائد)، وهي: (الهمزة، والألف، والهاء، والياء، والنون، والتاء، والسين، والميم، والواو، واللام)[١]، وكذلك هي عند المبرد[٢]، وابن جني[٣]، وغيرهم كثير، وهو ما استقر عند أهل الصرف، وقد جمعت هذه الأحرف في عبارات ليسهل حفظها، وقد تعددت ما بين منظوم ومنثور[٤]، وتفنن فيها بعض العلماء والأدباء[٥]، وأسهل هذه العبارات وأشهرها: (سألتمونيها)، وأعذبها وألطفها قول ابن عبدون[٦]:

سَأَلْتُ الحُرُوفَ الزَّائِدَاتِ عَنِ اسْمِهَا　　فَقَالَتْ وَلَمْ تَكْذِبْ[٧]: (أَمَانٌ وَتَسْهِيلُ)

---

(١) ينظر: الكتاب (٤/ ٢٣٥-٢٣٧).

(٢) ينظر: المقتضب (١/ ٥٦).

(٣) ينظر: سر صناعة الإعراب (١/ ٧٦).

(٤) وقد أوصلها ابن المقري إلىٰ (١٣٤) تركيبًا، ما بين منظوم ومنثور، فذكرها ثمّ قال: وقد جمعت في المغرب زيادة علىٰ ما تقدم، وكنت قدرت رسالة فيها أسميتها (إتحاف أهل السيادة بضوابط حروف الزيادة).
ينظر: نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب (٣/ ٤٥٤-٤٥٧) ت/ إحسان عباس.

(٥) وأجمل من تفنن في جمعها: ابن مالك فقد جمعها في بيت واحد أربع مرات من غير حشو، فقال:

هناء وتسليم، تلا يوم أنسه　　نهاية مسؤول، أمان وتسهيل

ويليه جمع الطغمي، وقد جمعها كذلك أربع مرات في بيت واحد، فقال:

آلمتني سهوًا، تلومي إن سها　　أو ليس تم هنا، الهوا يتسنم

ولو قال: (يتنسم) لكان أنسب. ينظر: نفح الطيب (٣/ ٤٥٥، ٤٥٧).

(٦) نسبها لابن عبدون ابن دحية الكلبي في المطرب (ص١٨٠)، وابن المقري في نفح الطيب (٣/ ٤٥٤) عن المغرب.

(٧) كذا في المطرب، ونفح الطيب، وفي بعض الروايات: (ولم تبخل) ذكرها الرضي في شرح الشافية (٢/ ٣٣١)، وغيره.

معنىٰ تسميتها بحروف الزيادة:

قال ابن عصفور في الممتع: «فإنْ قيل: ولم سُمِّيَتْ حروفَ الزيادة، وهي قد تكون أصولًا؟ فالجواب: أنَّ المراد بذلك أنَّها الحروف التي لا تكون الزيادةُ إلَّا منها؛ ألا ترىٰ أنَّه متىٰ وُجِد حرفٌ في كلمة زائدًا لا بدَّ أنْ يكون أحدَ هذه الحروف»[١]، وبنحوه قال ابن يعيش[٢]

طرائق معرفة الحروف الزائدة:

لأهل التصريف طرائق وأدلة يعرفون بها الزائد من الأصلي، منها: «الاشتقاق، والتصريف، والكثرة، واللزوم، ولزومُ حرفِ الزيادةِ البناءَ، وكونُ الزيادة لمعنىٰ، والنظير، والخروج عن النظير، والدخولُ في أوسع البابَين عند لُزوم الخروج عن النظير»[٣]

أنواع الزيادة وأغراضها:

ذكر ابن جني في المنصف أربعة أنواع لها، وهي: (الزيادة للإلحاق)، و(الزيادة للمد)، و(الزيادة للمعنىٰ)، و(الزيادة في أصل الوضع)[٤]، وأضاف بعضهم: (الزيادة لإمكان النطق بالساكن)، و(لبيان الحركة)، و(للوقف)[٥]

وأهم هذه الأنواع: الزيادة للمعنىٰ؛ لأنَّها من أهم مصادر الثراء اللغوي، وتدلّ علىٰ مرونة اللغة، وسهولة الأداء، وقوة المعنىٰ، كما تبيّن تداخل العلوم وترابطها، فهذا المبحث تشترك فيه علوم التصريف، وعلوم البلاغة، وغيرها.

---

(١) الممتع الكبير في التصريف (ص١٣٧).

(٢) ينظر: شرح التصريف الملوكي (ص١١٧-١١٨) ت/ قباوة.

(٣) الممتع الكبير في التصريف (ص٣٩).

(٤) ينظر: المنصف (١/١٣-١٥).

(٥) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٨٨).

وقد جعل علماء الصرف لصيغ الفعل المزيد معانيَ كثيرة، تتفاوت من صيغة لأخرىٰ، وهي محل نظر أهل المعاني، والتفسير، والمعاجم اللغوية، والقراءات، والنحو، والصرف، والحديث، والفقه، وفيها باب ومدخل كبير للفرق العقدية في تأكيد مذاهبهم العقدية، وآرائهم الفكرية.

والملاحظ أنَّ أئمة اللغة والصرف تارة ينسبون المعاني إلىٰ الصيغ، فيقولون: صيغة (أفعل) ترد علىٰ عشرين معنىٰ مثلًا، وصيغة (فاعل) ترد علىٰ كذا كذا معنىٰ، وهكذا، وتراهم تارةً أخرىٰ ينسبونها إلىٰ أحرف الزيادة، فيقولون: تزاد الهمزة لمعان منها: التعدية، والتضعيف يفيد التكثير، وهكذا، وكلا التعبيرين يفي بالغرض، إلا أنَّ نسبة المعاني للصيغ أكثر دقة[1]، والله أعلم.

---

(١) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٩١).

المطلب الثاني
أقسام المزيد

وفيه مسألتان:

المسألة الأولىٰ: أبواب الفعل الثلاثي المزيد

ترد أبواب الفعل الثلاثي المزيد في اثني عشر بابًا[1] مقسمة علىٰ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الفعل الثلاثي المزيد بحرف واحد[2]، وله ثلاثة أبواب، وهي:

١- (أَفْعَلَ يُفْعِلُ) نحو: (أَكْرَمَ يُكْرِمُ، وأَعْطَىٰ يُعْطِي، وأَجْزَلَ يُجْزِلُ).

٢- (فَعَّلَ يُفَعِّلُ) نحو: (فَرَّحَ يُفَرِّحُ، وكَرَّمَ يُكَرِّمُ، وعَلَّمَ يُعَلِّمُ).

---

(١) ينظر: نزهة الطرف شرح بناء الأفعال في علم الصرف (ص١٩-٢٠)، وأبنية الأفعال دراسة لغوية قرآنية (ص٢٥-٢٨).

(٢) وزيادة الحرف إمَّا أنْ تكون لغرض معنوي وهو الأصل، وهي الأوزان الثلاثة التي في المتن، وإمَّا أنْ تكون لغرض لفظي، وهو إلحاق الثلاثي بالأصل الرباعي، والزيادة للإلحاق إمَّا أنْ تكون مطّردة وذلك بتكرار (اللام)، وإمَّا غير مطّردة، وتتمثّل في: زيادة (الواو، والياء، والألف) غالبًا، وزيادة (النون) أحيانًا، والزيادة غير المطّردة مقصورة علىٰ السماع بخلاف الزيادة المطّردة، وتتحدث بعض كتب التصريف عن هذه الأوزان في مبحث (ملحقات الرباعي). ينظر: أبنية الأفعال دراسة لغوية قرآنية (ص٢٥، ٢٧).

٣- (فَاعَلَ يُفَاعِلُ) نحو: (قَاتَلَ يُقَاتِلُ، وضَارَبَ يُضَارِبُ، وغَامَرَ يُغَامِرُ).

النوع الثاني: الفعل الثلاثي المزيد بحرفين، وله خمسة أبواب، وهي:

١- (انْفَعَلَ يَنْفَعِلُ) نحو: (انْكَسَرَ يَنْكَسِرُ، وانْقَادَ يَنْقَادُ، وانْفَتَحَ يَنْفَتِحُ).

٢- (افْتَعَلَ يَفْتَعِلُ) نحو: (اجْتَمَعَ يَجْتَمِعُ، واحْتَمَلَ يَحْتَمِلُ، واقْتَصَر يَقْتَصِرُ).

٣- (افْعَلَّ يَفْعَلُّ) نحو: (احْمَرَّ يَحْمَرُّ، واعْوَرَّ يَعْوَرُّ، واعْمَشَّ يَعْمَشُّ).

وهذه الأوزان الثلاثة مبدوءة بهمزة الوصل.

٤- (تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ) نحو: (تَكَلَّمَ يَتَكَلَّمُ، وتَعَلَّلَ يَتَعَلَّلُ، وتَزَكَّىٰ يَتَزَكَّىٰ).

٥- (تَفَاعَلَ يَتَفَاعَلُ) نحو: (تَبَاعَدَ يَتَبَاعَدُ، وتَشَارَكَ يَتَشَارَكُ، وتَنَاظَرَ يَتَنَاظَرُ).

وهذان الوزنان مبدوآن بالتاء الزائدة، وتدخلهما المطاوعة للثلاثي المزيد بالألف والتضعيف، نحو: (علّمته فتعلّم)، و(باعدته فتباعد).

النوع الثالث: الفعل الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف، وله أربعة أبواب، وهي:

١- (اسْتَفْعَلَ يَسْتَفْعِلُ) نحو: (اسْتَخْرَجَ يَسْتَخْرِجُ، واسْتَكْثَرَ يَسْتَكْثِرُ، واسْتَعْجَمَ يَسْتَعْجِمُ).

٢- (افْعَوْعَلَ يَفْعَوْعَلُ) نحو: (اخْضَوْضَرَ يَخْضَوْضَرُ، واعْشَوْشَبَ يَعْشَوْشَبُ، واغْدَوْدَنَ يَغْدَوْدَنُ).

٣- (افْعَوَّلَ يَفْعَوَّلُ) نحو: (اجْلَوَّذَ يَجْلَوَّذُ، واخْرَوَّط يَخْرَوَّطُ، واعْلَوَّطَ يَعْلَوَّطُ).

٤- (افْعَالَّ يَفْعَالُّ) نحو: (احْمَارَّ يَحْمَارُّ، واصْفَارَّ يَصْفَارُّ، واشْهَابَّ يَشْهَابُّ).

وأشهر هذه الأوزان (استفعل).

المسألة الثانية: أبواب الفعل الرباعي المزيد[1]:

أولًا: أوزان الرباعيِّ المَزِيد فيه:

ينقسم الرباعي المزيد إلىٰ قسمين: ما زيد فيه حرف واحد، وما زيد فيه حرفان.

ما زيد فيه حرف واحد: وهو وزن واحد: (تفَعللَ)، كـ (تدحرجَ).

ب- والذىٰ زيد فيه حرفان وزنان:

١- (افعنلَلَ)، نحو: (احرنجم).

٢- (افعلَلَّ)، نحو: (اقشعرّ، واطمأنَّ).

ثانيًا: الملحق بالرباعي:

أ- الملحق بما زيد فيه حرف واحد يأتىٰ علىٰ ستة أوزان:

١- (تفعلَلَ)، نحو: (تجلبَب).

٢- (تفعولَ)، نحو: (ترهوكَ).

٣- (تَفَيْعَل)، نحو: (تشيطَنَ).

٤- (تَفَوْعَل)، نحو: (تجوربَ).

٥- (تَمَفْعَل)، نحو: (تمسكنَ).

٦- (تفَعَلَىٰ)، نحو: (تسلقىٰ).

ب- الملحق بما زيد فيه حرفان، وزنان:

١- (افعنلَلَ)، نحو: (اقعنسَسَ).

٢- (افعنلَىٰ)، نحو: (اسلنقىٰ).

والفرق بين وزْنَي احرنجم واقعنسس، أنَّ: اقْعَنْسَسَ إحدىٰ لامه زائدة للإلحاق، بخلاف احرنجم، فإنَّهما فيه أصليتان.

---

(١) ينظر: شذا العرف في فن الصرف (ص٢٨-٢٩).

المطلب الثالث
الأثرُ العقديُّ في التَّوجيهِ الصَّرفيِّ في أبنية المزيد

وفيه مسائل:

المسألة الأولىٰ: وزن (أفعل) من مزيد الثلاثي بحرف

وهذا الوزن يأتي لمعان ودلالات متعدِّدة بلغ بها أبو حيان عشرين ونيفًا[1] وهاك نماذج قرآنية لهذه الصيغة والوزن:

أ- الفعل (أضل):

قال -تعالىٰ-: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وقال -تعالىٰ-: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٨٨]، وقال -أيضًا-: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣]، وقوله: ﴿فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ﴾ [الروم: ٢٩].

المعتزلة القدرية ومن قال بقولهم من الفرق يثبتون الإرادة الأمرية الشرعية،

---

(١) ينظر: البحر المحيط في التفسير (١/ ٤٦).

ويعطلون وينفون الإرادة الكونية الخلقية، ومن ثَمَّ يقولون: الإرادة توافق المحبة والرضىٰ، فلا يكون شيء في الكون لا يرضاه الله ولا يحبه، وما يحدث في الكون من الكفر والفسوق والعصيان وسائر القبائح -عندهم- غير داخلة في إرادة الله وقدرته، بل الإنسان الذي أوجدها وخلقها -إنْ صح التعبير- ونزهوا الربَّ -زعموا- عن القبائح والكفر والعصيان، ووقعوا في أشدِّ من ذلك إذْ نسبوا إلىٰ الله العجز حيث يقع في ملكه ما لا يريد، وجعلوا قدرة المخلوق العاجز غالبة لقدرة الله القادر، وأثبتوا خالقًا مع الله ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات: ١٨٠]؛ ولذا سمّىٰ السلف القدريّة مجوس هذه الأمّة.

قال القاضي عبد الجبار: «اتفق أهل العدل علىٰ أنَّ أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأنَّ الله أقدرهم علىٰ ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنَّ من قال: إنَّ الله سبحانه خالقها فقد عَظُمَ خطؤه»[1]، فهم ينسبون الفعل للعبد، ولا يجيزون نسبة الإضلال والهداية إلىٰ الله.

ولمّا احتجّ أهل السنّة والحديث والفرق المخالفة للقدرية المعتزلة بهذه الآيات وأمثالها، وفيها إثبات أنَّ الهداية والضلال من الله -جلَّ وعلا- قدرًا وقضاءً، وفيها نقض للعقيدة القدريّة النافية لقدر الله، ذهبوا يلتمسون المخارج والتأويلات، واستدلوا بالمنقول والمعقول، واستخدموا الحجاج المنطقي والجدل الفلسفي، وما يهمنا في هذا البحث: اعتمادهم علىٰ المخارج اللغوية والتوجيهات التصريفية لنصرة معتقدهم القدري؛ ولذا سيقتصر البحث علىٰ ذكر ما يتعلق بالجانب التصريفي، ولهم في ذلك مسالك وطرق، ومذاهب وأقوال:

القول الأول: أنّ معنىٰ (أفعل) هنا التسمية[2]، فمعنىٰ (يضل الله الكفار)

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (٨/ ٣).

(٢) ينظر: الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية (ص٢٤)، ومفاتيح الغيب (٢/ ٣٦٩)، والجامع لأحكام القرآن (١/ ١٧٠).

يسميهم ضُلاّلًا، فرارًا من نسبة الأفعال الىٰ الله، وفرارًا من القول بخلق الله أفعالَ العباد، واحتجّوا علىٰ ذلك بقول الكميت[1]:

فَطَائِفَةٌ قَدْ أَكْفَرَتْنِي بِحُبِّكُمْ ... وَطَائِفَةٌ قَالوا: مُسِيءٌ وَمُذْنِبُ

وبقول طرفة[2]:

وَمَا زَالَ شُرْبِي الرَّاحَ حَتَّىٰ أَضَلَّنِي ... صديقِي وَحَتَّىٰ سَاءَنِي بَعْضُ ذَلِكَا

أي: سمّوني (كافرًا وضالًّا)، وقد أثبت الفارسيّ وابن عصفور وأبو حيّان معنىٰ (التسمية) لـ صيغة(أفْعَل)[3]، وبها قال قطرب[4]

القول الثاني: من معاني (أفعل) الإخبار، «قال الكسائي: العرب تقول: أكذبت الرجل: إذا أخبرت أنَّه راوية للكذب»[5]، وابن القيم يجعل الإخبار من جنس التسمية[6]

القول الثالث: معنىٰ (أفعل) النسبة، وفسّروا الآيات السابقة في الهداية والضلال، أي ينسبهم إلىٰ الهداية والضّلال، وهذا المعنىٰ مثل معنىٰ التسمية أو قريب منه، وقد وجد من المعتزلة[7]، وبعض أهل اللغة والتفسير[8]، من يجعل من معاني صيغة (أفعل) النسبة.

---

(١) ديوان الكميت -ذيله هاشميات الكميت- (ص٥١٩)، وشرح هاشميات الكميت لأبي رياش القيسي (ص٥٣)، وينظر: خزانة الأدب للبغدادي (٤/ ٣١٤)، والشاهد: (أكفرتني)، أي: حكمت عليّ بالكفر.

(٢) البيت في ديوان طرفة شرح الأعلم الشنتمري (ص١٧٧)، ولكن بلفظ (حتىٰ أشَرَّنِي) وقافيته بكاف مكسورة (ذلكِ)، وينظر: تأويل مشكل القرآن (ص٨١-٨٢)، ومفاتيح الغيب (٢/ ٣٦٩).

(٣) ينظر: الحجة للقراء السبعة (٣/ ٣٠٢)، والممتع الكبير في التصريف (ص١٢٨)، و[ارتشاف الضرب (١/ ١٧٣)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٤٦)].

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (١/ ٤٧٣).

(٥) تأويل مشكل القرآن (ص٨١).

(٦) ينظر: شفاء العليل (ص٨٣).

(٧) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص٨٠)، والحجة للقراء السبعة (٣/ ٣٠٣-٣٠٤)، واستدل ببيت الكميت.

(٨) ينظر: زاد المسير (٣/ ٢٩)، ولسان العرب (٢/ ١٤٢) مادة (خبث).

وينسب ابن قتيبة هذه التأويلات إلىٰ القدرية -والمعتزلة قدريّة-، فيقول: «**وذهب (أهل القدر) في قول الله عزّ وجل:** ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [**النحل: ٩٣، وفاطر: ٨**] إلىٰ أنّه علىٰ جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة، ولهم بالهداية.

وقال فريق منهم: يضلّهم: ينسبهم إلىٰ الضلالة، ويهديهم: يبيّن لهم ويرشدهم»[١]

ثم ذكر رحمه الله وقوع أهل النحو في تلك التأويلات تأثرا بالمعتقد الذي عليه؛ فيجرّه إلىٰ التلاعب بالصيغ الصرفية وتوجيهها بما يتلاءم مع عقيدة النحوي، فقال: «وقد احتجّ رجل من النحويين كان يذهب إلىٰ (القدر) -لقول العرب: كذبت الرجل وأكذبته- بقول الله -تعالىٰ-: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ [الأنعام: ٣٣] و﴿لَا يُكْذِبُونَكَ﴾ بتخفيف الذال المعجمة، وذكر أنّ أكذبت وكذّبت جميعا، بمعنىٰ: نسبت إلىٰ الكذب»[٢]

ووجه قوله -تعالىٰ-: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكْذِبُونَكَ﴾ [الأنعام: ٣٣] في قراءة نافع والكسائي[٣]، أي لا ينسبونك إلىٰ الكذب[٤]

قلت: وقد ذكر أبو عليٍّ الفارسي كلاما قريبا مما ذكره ابن قتيبة عن ذلك النحوي، ولولا أنَّ أبا علي ولد بعد موت ابن قتيبة[٥] لقلت إنَّه عناه وقصده[٦]

القول الرابع: معنىٰ (أفعل) الحكم علىٰ الشيء، وقالوا في الآيات السابقة: حكم عليهم بالضلال؛ توجيهًا للآيات بما يوافق المعتقد القدري.

---

(١) تأويل مشكل القرآن (ص٨٠).

(٢) المصدر السابق (٨٠-٨١).

(٣) ينظر: حجة القراءات (ص٢٤٧).

(٤) ينظر: الحجة للقراء السبعة (٣/ ٣٠٢)، وزاد المسير (٣/ ٢٩).

(٥) ابن قتيبة توفي سنة (٢٧٦هـ)، والفارسي ولد سنة (٢٨٨هـ)، أي: كانت ولادته بعد وفاة ابن قتيبة بستة عشر عامًا.

(٦) ينظر: الحجة للقراء السبعة (٣/ ٣٠٣-٣٠٤).

وفي مفاتيح الغيب، واللباب: «وقالت المعتزلة: المراد من هذا الإضلال، الحكم عليهم بالضلال؛ واحتجُّوا بقول الكميت: [الطويل]

وطَائِفَةٍ قَدْ أكفرُونِي بحُبِّكُم»[1]

والذي يظهر للبحث أنَّ المعاني الأربعة: (التسمية، والإخبار، والنسبة، والحكم علىٰ الشيء) متقاربة جدًا، ومدلولها واحد؛ ولذا تجد المعتزلة ومن وافقهم تارة يعبرون بالتسمية، وتارة بالنسبة، وفي أحايين أخرىٰ يعبرون بالإخبار أو بالحكم علىٰ الشيء، ويقولون في الفعل (أضل)، معناه: سمّاهم ضلالا، أو أخبر أنَّهم ضلال، أو نسبهم إلىٰ الضلال، أو حكم عليهم بالضلال[2]

وقد تولَّىٰ بعض أهل اللغة والتفسير الردَّ علىٰ هذه المعاني والتوجيهات التصريفية القدرية المعتزلية للآيات القرآنية، فهذا ابنُ الأنباري، يقول: «وهذا التَّأويلُ فاسدٌ؛ لأنَّ العرب إذا أرادوا ذلك المعنىٰ قالوا: ضلَّل يضلل، واحتجاجهم ببيت الكميت باطلٌ؛ لأنَّه يلزم من قولنا: أكفر في الحُكْم صحة قولنا: أضَلّ بل يجبُ فيه الرُّجوع إلىٰ السماع»[3]

ويقول ابن قتيبة: «ونحن لا نعرف في اللغة أفعلت الرجل: نسبته. وإنَّما يقال إذا أردت هذا المعنىٰ: فعّلت: تقول: شجّعت الرجل وجبّنته وسرّقته وخطّأته، وكفّرته وضلّلته وفسّقته وفجّرته ولحّنته. وقرىٰء: ﴿إِنَّ ٱبۡنَكَ سَرَقَ﴾ [يُوسُف: ٨١]، أي نسب إلىٰ السّرق.

ولا يقال في شيء من هذا كله: أفعلته، وأنت تريد نسبته إلىٰ ذلك»[4]

---

(١) مفاتيح الغيب (١٦/ ١٦٠)، واللباب في علوم الكتاب (١٠/ ٢٢٥).

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق (ص٣٣٠)، وأمالي المرتضىٰ (١/ ٣١٢)، والكشاف (١/ ٢٦-٢٧، ٥٧-٥٨)، ومفاتيح الغيب (٢/ ١٣٧-١٤١).

(٣) مفاتيح الغيب (١٦/ ١٦٠)، واللباب في علوم الكتاب (١٠/ ٢٢٥).

(٤) تأويل مشكل القرآن (ص٨٠).

وقال أيضًا: «وإنْ كانوا لم يقدروا من تلك الحيل علىٰ ما يصح في النظر ولا في اللغة، كقولهم في (يضل من يشاء): ينسبهم إلىٰ الضلال ولو أراد النسبة لقال: يضلِّلُهم، كما يقال: يخَوِّنُهم ويُفَسِّقهم ويُظَلِّمُهم أي ينسبهم إلىٰ ذلك»[1]، وبهذا أيضًا صرّح القرطبي، وقال: «هو خلاف أقاويل المفسرين، وهو غير محتمل في اللغة»[2]

وهذا ابن القيم يناقشهم ويحاججهم عقديًا ولغويًا، ويبطل كلامهم بما يطول ذكره هنا، موضِّحًا أنَّ هذه المعاني لا تحتملها اللغة، والنصوص إذا تأملها المتأمل وجدها أبعد شيء من هذا المعنىٰ، وأنَّ هذه المعاني لا توجد في كتاب (فعل وأفعل)، ففي أي لسان، وأي لغة وجدت هذه المعاني لهذه الصيغة؟[3]

والذي يمكن قوله هنا: إنَّ هذه المعاني لم يذكرها كثير من علماء التصريف من معاني (أفعَل).

وأما ما سبق ذكره عن بعض أهل اللغة من إثبات بعض تلك المعاني لصيغة (أفعل)، كابن عصفور وأبي حيان في إثبات معنىٰ (التسمية)، وصاحب اللسان وغيره في إثبات معنىٰ (النسبة)، فإنَّه يقال: إنَّهم متأخرون ولم يشيروا إلىٰ متقدّم، وليس كلامهم حجة إذا انفردوا فكيف إذا خولفوا؟.

قال ابن عادل في اللباب: «ومن أهل اللغة من أنكره، وقال: إنَّما يقال: ضلَّلته تضليلا، إذا سمَّيته ضالًّا، وكذلك فسَّقته وفجَّرته، أي: سميته: فاسقًا وفاجرًا»[4]

فابن قتيبة والأنباري والقرطبي وابن القيم ينكرون هذه المعاني -كما سبق-، وينفونها عن اللغة، ولم يذكر أصحاب المعاجم كالجمهرة والتهذيب

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد علىٰ الجهمية والمشبهة (ص٢٤-٢٥)، وتأويل مشكل القرآن (ص٨٠).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (١/ ٢٤٤).

(٣) ينظر: شفاء العليل (ص٨٣-٨٤).

(٤) اللباب في علوم الكتاب (١/ ٤٧٣).

والمقاييس[1] أنَّ: (أخبث) بمعنىٰ: ينسب إليه الخبث كما ذكره صاحب اللسان، بل قالوا: معنىٰ (أخبث) صار له أصحاب خبثاء، وبذلك صرّح الرضي في شرح الشافية[2]، علىٰ أنَّ صاحب اللسان ناقل فقط وليس مثبتًا، حيث قال: «وأجاز بعضهم أنْ يقال للذي ينسُبُ الناس إلىٰ الخبث: مُخْبِث، قال الكُميت: فطائفة البيت، أي: نسبوني إلىٰ الكفر»[3]، ولو سلمنا جدلا بثبوت بعض هذه المعاني في اللغة، ولو نادرًا، فإنَّنا لا نسلِّم بها في توجيه هذه الآيات؛ لأنَّه توجيه لا يسُوغُ لبُعْدِه، والله أعلم.

أمّا البيتان اللذان استشهدوا بهما، فإمَّا أنْ تُرَدّ دلالتهما كما فعل ابن الأنباري، وغيره، وإمَّا أنْ يقال فيهما: إنّهما شاذان، أو ضرورة[4]

القول الخامس: معنىٰ (أفعل): جعل لهم علامة، أو علَّمهم بعلامة يعرفون بها.

ذكر ذلك عنهم العلامة ابن القيم، وردّه قائلا: «وأما العلامة: فيا عجبا لفرقة التحريف وما جنت علىٰ القرآن والإيمان! ففي أي لغة وأيّ لسان يدلّ قوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦] علىٰ معنىٰ أنَّك لا تُعْلِمه بعلامة ولكنَّ الله هو الذي يُعْلِمه بها؟ وقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِىَ لَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٨٦] من يُعْلِمه الله بعلامة الضلال لم يُعْلِمه غيره بعلامة الهدىٰ؟ نعم لو نزل القرآن بلغة القدريّة والجهميّة وأهل البدع لأمكن حمله علىٰ ذلك، أو كان الحق تبعا لأهوائهم، وكانت نصوصه تبعا لبدع المبتدعين وآراء المتحيرين»[5]

---

(١) ينظر: جمهرة اللغة (١/٢٥٨)، وتهذيب اللغة (٧/١٤٦)، ومقاييس اللغة (٢/٢٣٨) جمعيهم في مادة (خبث).

(٢) ينظر: شرح الشافية (١/٨٨).

(٣) اللسان (١/١٤٢) مادة (خبث).

(٤) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٩٨).

(٥) شفاء العليل (ص٨٣).

القول السادس: ترد صيغة (أفعل) بمعنىٰ التخلية، فيكون الإضلال هو التخلية، وترك المنع بالقهر، والجبر، فيقال: أضله أي: خلاه وضلاله، وهو من أقوال المعتزلة[1].

القول السابع: أنَّ (أفعَل) يفيد الوجدان، فالمعنىٰ أنَّ الله -تعالىٰ- وجدهم ضالّين، وقد قال بذلك بعض المعتزلة أيضًا[2]، وذكره ابن الشجري في أماليه[3].

ويُستشهد لدلالة (أفعل) علىٰ هذا المعنىٰ بقول عمرو بن معديكرب لبني سُليم: «قاتلناكم فما أجبَنَّاكم، وهاجيناكم فما أفحمناكم، وسألناكم فما أبخلناكم»[4]، أي فما وجدناكم جبناء ولا مُفْحَمِين ولا بخلاء، وبقول المخبّل[5]:

تَمَنَّىٰ حُصَينٌ أنْ يسودَ جِذاعُهُ ... فأمسىٰ حُصَينٌ قد أُذِلَّ وأُقْهِرا

أي وجد ذليلًا ومقهورًا[6]، واستشهدوا بشواهد أخرىٰ[7].

وقد ذكر ابن جنّي في الخصائص أنَّ من معاني (أفعل) المصادفة والموافقة، وهي بمعنىٰ الوجدان[8].

قال ابن القيم عن المعاني السابقة: «فهذه أربع تحريفات لكم، وهو: أنَّه سمَّاهم بذلك، وعلَّمهم بعلامة يعرفهم بها الملائكة، وأخبر عنهم بذلك،

---

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (١/ ٤٧٣).

(٢) ينظر: المحتسب (٢/ ٢٨)، والكشاف (٢/ ٤٨٢)، ومفاتيح الغيب (١/ ٣٩٦).

(٣) ينظر: أمالي ابن الشجري (١/ ٢٢٦).

(٤) تأويل مشكل القرآن (ص٨١) وأدب الكاتب (ص٤٤٧)، والمحتسب (٢/ ٢٨).

(٥) البيت من الطويل، له في أدب الكاتب (ص٤٤٧)، واللسان (٥/ ١٢٠) مادة (قهر)، وحصين: هو الزبرقان بن بدر، وجذاعه يعني قومه، جذاع الرجل قومه.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب (١/ ٣٦٥).

(٧) ينظر: أدب الكاتب (ص٤٤٧)، والخصائص (٣/ ٢٥٦-٢٥٧).

(٨) الخصائص (٣/ ٢٥٦-٢٥٧)، وينظر: المحتسب (٢/ ٢٨)، والكشاف (٢/ ٤٨٢).

ووجدهم كذلك، فالإخبار من جنس التسمية، وقد بينّا أنَّ اللغة لا تحتمل ذلك، وأنَّ النصوص إذا تأمّلها المتأمل وجدها أبعد شيء من هذا المعنىٰ»[1]

ويجاب عن المعنىٰ السابع بأنَّ (أفعل) وإنْ كان من معانيه الوجدان كما أفادته الشواهد -علىٰ أنَّ ابن القيم أنكر وجود هذا المعنىٰ بالشهرة والكثرة، وبيَّن أنَّه معنىٰ نادر-، فإنَّ الحمل عليه في الآيات لا بدّ له من قرينة، وهذه القرينة إما معجمية، أو سياقية، فالمعجمية تدلّ عليها الشواهد السابقة، ويؤكدها ما جاء في الحديث: (أنَّ النبيَّ ﷺ أتىٰ قومه فأضلَّهم)، أي وجدهم ضُلاّلًا[2]

ومع ذلك يقول ابن القيم: «ثمَّ انظر في كتاب (فعل وأفعل)[3] هل تظفر فيه بأفعلته بمعنىٰ وجدته مع سعة الباب إلا في الحرفين أو الثلاثة نقلا عن أهل اللغة؟ ثم انظر هل قال أحد من الأولين والآخرين من أهل اللغة: إنَّ العرب وضعت أضلّه الله وهداه، وختم علىٰ سمعه وقلبه، وأزاغ قلبه وصرفه عن طاعته، ونحو ذلك لمعنىٰ وجده كذلك؟ ولمَّا أراد سبحانه الإبانة عن هذا المعنىٰ قال: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧] ولم يقل: وأضلّك، وقال في حق من خالف الرسول وكفر بما جاء به: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، ولم يقل ووجده الله ضالًّا»[4]

وأمّا القرينة السياقية، فإنّها لا تدعم ذلك المعنىٰ، بل القرينة دالة علىٰ التعدية، لا علىٰ الوجدان؛ لأنَّ الإضلال مقرون بالهداية، فإذا حُمل الإضلال علىٰ الوجدان، فعلىٰ أي شيء تحمل الهداية؟ والله أعلم[5]

---

(١) شفاء العليل (ص٨٣).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٩٨) مادة (ضلل).

(٣) سبق الإشارة إلىٰ عدد ممن صنف في هذا المجال.

(٤) شفاء العليل (ص٨٤).

(٥) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٩٩).

والخلاصة: أنَّ تلك المعاني السابقة لصيغة (أفعل) هي من مقالات القدرية من المعتزلة، ومن قال بقولهم من أهل اللغة والتفسير، وغيرهم.

وقد خالفت الجبريةُ القدريةَ المعتزلةَ، ولم تقل في صيغة (أفعل) بتلك المعاني التي قالتها القدرية المعتزلة، وذلك حسب رؤاهم العقدية، فإنَّهم علىٰ النقيض من ذلك، إذْ يرون أنَّ العباد مجبورون علىٰ أعمالهم، وقد نُقل عن الجهم بن صفوان أنَّه قال: «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله -تعالىٰ-، وإنَّما تنسب الأعمال إلىٰ المخلوقين علىٰ المجاز»[1]

القول الثامن: معنىٰ صيغة (أفعل) في السياقات القرآنية السابقة: (التعدية) المستفادة من همزة التعدية.

وقد قال بذلك كل من الجبرية، والقدرية[2]، وأهل السنة، علىٰ اختلاف في التأويل.

أمَّا الجبريَّة، فإنَّهم قد حملوا معنىٰ (أضلَّ) علىٰ أنَّه -تعالىٰ- خالق الضلال والكفر فيهم وصدَّهم عن الإيمان، وحال بينهم وبينه، وربما قالوا: هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة؛ لأنَّ الإضلال عبارة عن جعل الشيء ضالًّا كما أنَّ الإخراج والإدخال عبارة عن جعل الشيء خارجًا وداخلًا[3]، وقالوا: إنَّ الفعل لله والمخلوق ليس له قدرة[4]

وأمَّا القدريَّة، فقد سبق ذكر أقوالهم، وقالوا في آية البقرة: إنَّ الفعل مسند

---

(١) الفرق بين الفرق (ص١٩٩).

(٢) ذكر ابن عادل في اللباب أنَّ القدرية المعتزلة ذكروا في معاني صيغة (أفعل) وبالأخص الفعل (أضل) ست معاني، هي: (الضلال بالاختيار، والتسمية، والتخلية، والعذاب، والإهلاك والإبطال، والإضلال عن الجنة)، وذكر تأويلاتهم لها، ثم قال: هذا كله إذا حملنا الهمزة علىٰ التعدية. ينظر: اللباب في علوم الكتاب (١/ ٤٧٣-٤٧٥).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (١/ ٤٧٣).

(٤) ينظر: الفرق بين الفرق (ص٣٢٢، ٣٢٨).

إلىٰ السبب، فكان المثل الذي ضربه الله هو سبب الإضلال[1]، وهم لا يجيزون نسبة الفعل إلىٰ الله -تعالىٰ-، ويرون أنَّ العبد أعطي قدرة تصلح للإيمان والكفر، فيرجح أحد طرفي قدرته بلا مرجح[2].

وذهبت الأشاعرة إلىٰ أنَّ الإضلال منسوب للعبد من حيث الكسب[3].

أمَّا أهل السنة فذهبوا إلىٰ أنَّ الله صيَّرهم ضلّالًا وأغفل قلوبهم، لعلمه باختيارهم غير الموافق لأمره، فجمعوا بين الخلق والأمر، والشرع والقدر، ويرون أنَّ الله خالقٌ أفعالَ العباد، والعبد قادر مختار يفعل بمشيئته وقدرته، فالله خلق العباد وخلق قدرتهم وإرادتهم، والعباد فاعلون لأعمالهم حقيقة، ولهم قدرة عليها[4].

وهذا القول (وهو حمل المعنىٰ علىٰ التعدية) هو الراجح والأليق بالسياق القرآني والأبعد عن التأويل؛ لأنَّه قرن الإضلال بالهداية، والهداية لا تحتمل التسمية ولا الوجدان، كما أنَّ إفادة التعدية اجتمعت عليها الفرق المختلفة، إما تجويزًا وإما إيجابًا، وختامًا فإنَّ التعدية هي المعنىٰ الأغلب في هذه الصيغة[5]، وهي اللائقة بهذا الموضع، وهذا ما رجحه الزامل[6]، وهو كذلك ما يرجحه البحث والله أعلم.

ب- الفعل (أغفل):

قال -تعالىٰ-: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨].

---

(١) ينظر: الكشاف (١/ ٢٦٧)، والمسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف (١/ ٢٠٢).

(٢) ينظر: منهاج السنة (٣/ ١١٩).

(٣) ينظر: إرشاد العقل السليم لأبي السعود (١/ ٧٥).

(٤) ينظر: منهاج السنة (٣/ ١٢٨).

(٥) ينظر: شرح الشافية للرضي (١/ ٨٦).

(٦) ينظر: الخلاف التصريفي (ص٩٨).

القراءة المتواترة ﴿أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ﴾ بإسكان اللام وإسناد الفعل إلىٰ (نا) وهو ضمير العظمة العائد إلىٰ الله -جل في علاه-، وفتح الباء من (قلبَه) مفعولا به، والمعنىٰ عند أهل السنة والحديث: جعلناه غافلا؛ فالإغفال فعل الله في العبد بمشيئته وإرادته والغفلة فعل العبد[1]

ونقل أبو عبيد الهروي في الغريبين بإسناده إلىٰ أحمد بن يحيىٰ، أنَّه قال: «أغفلنا أي: جعلناه غافلًا»[2]

وهناك قراءة شاذة يقرأ بها المعتزلة[3]، وهي: (أَغْفَلَنَا قَلْبُهُ) بفتح اللام من (أغفلنا) وضم الباء من (قلبه)، وقد قرأ بها عمرو بن عبيد، والأسواريَّان، ولهم فيها توجيهات.

وقد حاول المعتزلة توجيه قراءة الجمهور بما يتناسب مع عقيدتهم القدرية، فمن ذلك توجيه ابن جني الفعل (أغفل) علىٰ وزن (أفعل) من قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا﴾ [الكهف: ٢٨] بما يتناسب مع العقيدة المعتزلية القدرية، حيث جعل ابن جني الفعل (أغفلنا) من باب أفعلت الشيء أي صادفته ووافقته كذلك، فإنَّه «لن يخلو (أغفلنا) هنا من أنْ يكون من باب أفعلتُ الشيء أي صادفته ووافقته كذلك أو يكون ما قاله الخصم: أنَّ معنىٰ أغفلنا قلبه: منعنا وصددنا، نعوذ بالله من ذلك، فلو كان الأمر علىٰ ما ذهبوا إليه منه، لوجب أنْ يكون العطف عليه بالفاء دون الواو، وأنْ يقال: ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتّبع هواه، وذلك أنَّه كان يكون علىٰ هذا الأول علّة للثاني، والثاني مسببا عن الأوّل، ومطاوعا له فمجيء قوله -تعالىٰ-: ﴿وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ بالواو دليل علىٰ أنَّ الثاني ليس مسببا عن الأوّل علىٰ ما يعتقده المخالف»[4]

---

(١) ينظر: شفاء العليل (ص٦٤).

(٢) الغريبين في القرآن والحديث (٤/ ١٣٨٠)، ونقل عن أحمد أيضًا معنىٰ آخر لأغفل، وهو: سميته غافلا، ونقل عن غيره: وجدناه غافلا.

(٣) ينظر: المحتسب (٢/ ٢٨)، وتلخيص البيان فى مجازات القرآن (٢/ ٢١٢)، والكشاف (٢/ ٧١٨).

(٤) الخصائص (٣/ ٢٥٧)، وينظر: المحتسب (٢/ ٢٨)، والكشاف (٢/ ٤٨٢).

وكان ابن جني معتزليًّا[1]، فلذا اجتهد في تأكيد دلالة (أفعل) علىٰ المصادفة(الوجدان) في قوله -تعالىٰ-: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ﴾ [الكهف: ٢٨]، وبمثل مقالة ابن جنّي يقول القاضي عبدالجبار فيما نقله عنه الشريف الرضي في تلخيص البيان[2]

قال ابن الشجري في أماليه: «﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾ ومعنىٰ أغفلنا قلبه: وجدناه غافلا، كقولك: لقيت فلانا فأحمدته، أىٰ وجدته محمودا»[3]

والزمخشريّ بعد أنْ ذكر معاني (أغفلنا) علىٰ طريقته المعتزليّة قال: «وقد أبطل الله توهم المجبّرة بقوله: ﴿وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾، وقرئ: ﴿أَغْفَلَنَا قَلْبُهُۥ﴾ بإسناد الفعل إلىٰ القلب علىٰ معنىٰ: حَسِبَنَا قَلْبُهُ غافِلِين، [أو] من أغفلته إذا وجدته غافلا»[4]، وتعقبه أبوحيّان في تفسيره، فقال: «وهذا علىٰ مذهب المعتزلة، والتأويل الآخر تأويل الرمَّاني وكان معتزليًّا قال: لم نَسِمْهُ بما نَسِمُ به قلوب المؤمنين بما يَبِين به فلاحهم[5]، كما قال: ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢] من قولهم: بعير غُفل لم يكن عليه سمة، وكتاب غفل لم يكن عليه إعجام، وأمَّا أهل السنة فيقولون: إنَّ الله -تعالىٰ- أغفله حقيقة، وهو خالق الضلال فيه والغفلة»[6]

والمقصود أنَّ المعتزلة القدريَّة ينطلقون من معتقدهم في الأفعال،

---

(١) ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها (١/ ١٠).

(٢) ينظر: تلخيص البيان فىٰ مجازات القرآن (٢/ ٢١٢).

(٣) أمالي ابن الشجري (١/ ٢٢٦)، وعلق محقق الأمالي محمود الطناحي في الحاشية (٢)، فقال: «بهامش الأصل: «قال شيخنا الإمام العلامة جمال الدين بن هشام، أبقاه الله سبحانه: هذه المقالة، أعنىٰ كون «أغفلنا» بمعنىٰ وجدناه غافلا، تقدّمه إليها ابن جنىٰ، نصّ عليها فىٰ المحتسب وغيره، وحامله عليها الاعتزال. من خطّ تلميذ ابن هشام» اهـ.

(٤) الكشاف (٢/ ٧١٨).

(٥) وقد سبق ردُّ ابن القيم علىٰ هذا المعنىٰ في الكلام علىٰ الفعل (أضل) فراجعه.

(٦) البحر المحيط في التفسير (٧/ ١٦٧).

ويفسرون (أغفلنا) بـ (وجدناه، أو صادفناه كذلك، أو نسبناه إلىٰ الغفلة، أو سميناه، أو جعلنا له علامة وسمة، أو حكمنا عليه) ونحوها من التفسيرات الاعتزاليَّة.

وربما اختاروا قراءة عمرو بن عبيد، وعمرو بن فايد، وموسىٰ بن سيّار الأسواريين، وكلهم رؤوس اعتزال[1]، وهي: (أغفلَنا قلبُه) بفتح لام (أغفلنا) وضم باء (قلبه)، ويعربون (قلبُه) فاعلا، والمعنىٰ -عندهم-: نسيَنَا قلبُه، فأصبح غافلا عنّا، أو علىٰ ما ذكره الزمخشري، قالوا: وهو المتعين؛ لأنَّ الله عادل، ولا يفعل القبيح، فهو منزَّه عنه[2]

وهذه العقيدة القدرية الاعتزالية هي التي حملتهم علىٰ هذا الإعراب، ومخالفة القراءة المتواترة وتوجيهها صرفيًّا بما يتناسب مع تلك العقيدة، أو تقديم القراءة الشاذة عليها.

والخلاصة أنّ العقيدة الاعتزاليّة أثّرت في اختيار التوجيه الصرفي لصيغة (أفعل)، واختاروا في توجيه الفعل (أغفلنا) أنَّه من باب أفعلت الشيء أي صادفته ووجدته كذلك، ونحوها من التوجيهات المذكورة آنفًا، لا من باب أفعلت الدالة علىٰ التعدي.

ج- الفعل (أغوىٰ):

قال -تعالىٰ-: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]، وقال -جلّ شأنه-: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩]، وقال -جلّ جلاله-: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَآ أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا ۖ تَبَرَّأْنَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كَانُوٓا۟ إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾ [القصص: ٦٣].

ما قيل في (أضلّ) و(أغفل) يقال في (أغوىٰ)؛ إذْ المعتقد واحد والمنطلق

---

(١) ينظر: طبقات المعتزلة (ص٣٥، ٦٠)، وفضل الاعتزال (ص٢٤٢، ٢٧٠-٢٧١).

(٢) ينظر: الخصائص (٣/ ٢٥٧)، والمحتسب (٢/ ٢٨)، وتلخيص البيان فىٰ مجازات القرآن (٢/ ٢١٢)، والكشاف (٢/ ٧١٨).

واحد، والإطالة فيها ضرب من التكرار؛ لذا سأكتفي بما يظهر أقوال الفرق علىٰ جهة الاختصار.

قال الزمخشري: «فَبِما أَغْوَيْتَنِي فبسبب إغوائك إياي لأقعدنّ لهم، وهو تكليفه إيّاه ما وقع به في الغيّ ولم يثبت كما ثبتت الملائكة، مع كونهم أفضل منه ومن آدم أنفسًا ومناصب، أي: فبسبب إغوائك أقسم. ويجوز أنْ تكون الباء للقسم، أي: فأقسم بإغوائك لأقعدنّ، وإنّما أقسم بالإغواء، لأنَّه كان تكليفا، والتكليف من أحسن أفعال الله، لكونه تعريضًا لسعادة الأبد، فكان جديرًا بأنْ يقسم به»[1]

وتعقّبه أبو حيّان -موضِّحًا تفاسير أهل العلم-، فقال: «ومعنىٰ أغويتني: أضللتني قاله ابن عباس والأكثرون، أو لعنتني قاله الحسن، أو أهلكتني قاله ابن الأنباري، أو خيبتني قاله بعضهم»[2]، ثم ذكر أقاويل الفرق المخالفة، وذكرها بصيغة التمريض الدالة علىٰ التضعيف، فقال: «وقيل: ألفيتني غاويا، وقيل: سميتني غاويا لتكبري عن السجود لمن أنا خير منه، وقيل: جعلتني في الغي وهو العذاب، وقيل: قضيت علي من الأفعال الذميمة، وقيل: أدخلت علي داء الكبر»[3]، ثم ذكر قول الزمخشري مبينا انطلاقه من عقيدته الاعتزالية، فقال: «وقال الزمخشري: فبسبب إغوائك إياي لأقعدن لهم، وهو تكليفه إياه ما وقع به في الغي كما ثبتت الملائكة مع كونهم أفضل منه ومن آدم نفسا ومناصب، وعن الأصم: «أمرتني بالسجود فحملني الأنف علىٰ معصيتك، والمعنىٰ: فبسبب وقوعي في الغي لأجتهدن في إغوائهم حتىٰ يفسدوا بسببي كما فسدت بسببهم» انتهىٰ، وهو والأصم فسرا علىٰ مذهب الاعتزال في نفي نسبة الإغواء حقيقة وهو الإضلال إلىٰ الله، وكذلك من فسر أغويتني معنىٰ ألفيتني غاويا وهو فرار من

---

(١) الكشاف (٢/ ٩١-٩٢).

(٢) البحر المحيط في التفسير (٥/ ٢٠).

(٣) المصدر السابق.

ذلك، وقوله في الملائكة: إنَّهم أفضل من آدم نفسا ومناصب هو مذهب المعتزلة»[1]

وقد حكىٰ ابن قتيبة عن فريق منهم[2] أنَّهم يقولون في قوله تعالىٰ: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]: «إنَّه أتخم من أكل الشجرة، فذهبوا إلىٰ قول العرب: غوىٰ الفصيل يغوىٰ غوىٰ، إذا أكثر من شرب اللبن حتىٰ يبشم، وذلك «غوىٰ يغوي غيا، وهو من البشم، غوي يغوىٰ غوىٰ»[3]

فانظر كيف استخدموا التوجيهات الصرفية لصرف الآيات عن ظاهرها ومدلولها إلىٰ ما يتناسب مع عقائدهم ونِحَلِهم ومِلَلِهم، والله المستعان.

د- الفعل (أسرىٰ):

قال -تعالىٰ-: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١].

فالفعل (أسرىٰ) اختُلِفَ فيه: هل هو بمعنىٰ (سرىٰ) أو بينهما اختلاف[4]؟

قال الخليل: «وسرىٰ وأسرىٰ، لغتان، وقرئ: **(سَرَىٰ بعَبْدِهِ ليلًا)**. وسَرَىٰ به وأَسرَىٰ به سواء»[5]، والجمهور من أهل اللغة[6] والتفسير[7] علىٰ أنَّ (أسرىٰ)

---

(١) البحر المحيط في التفسير.

(٢) والذي يظهر أنَّه قول مقابل للقدرية، وهم الجبرية من الجهمية وغيرهم والله أعلم.

(٣) تأويل مختلف الحديث (ص١٢٠).

(٤) ينظر: الخلاف التصريفي (ص١٠٥-١٠٩).

(٥) العين (٧/ ٢٩١)، مادة (سري).

(٦) ينظر: فعلت وأفعلت لأبي حاتم (ص٩٣)، وتهذيب اللغة (١٣/ ٣٧) مادة (سرىٰ)، والصاحبي في فقه اللغة (ص٦٨)، والدر المصون (٦/ ١٦٥)، وهو قول أبي عبيد، وقد ألّف الجواليقي كتابًا خاصًّا في هذا الباب سمّاه: ما جاء علىٰ فعلت وأفعلت بمعنىٰ واحد، ينظر: (ص٤٥) منه.

(٧) ينظر: معاني القرآن للأخفش (٢/ ٩٠٦)، ومعاني القرآن للزجاج (٣/ ٢٢٥)، والمفردات (ص٤٠٨) مادة (سرىٰ)، والكشاف (٢/ ٤٣٦)، ومفاتيح الغيب (٢٠/ ٢٩٣)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١٣٤-١٣٥)، والبحر المحيط في التفسير (٦/ ٤)، وغيرهم.

بمعنىٰ (سرىٰ)، والهمزة لا تفيد التعدية، وإنَّما التعدية تستفاد من الباء، في حين ذهب آخرون إلىٰ التفرقة بين الفعلين، فقال بعضهم: إنَّ (سرىٰ) لأوّل الليل، و(أسرىٰ) لآخره[(١)]، وقال الحوفي: «أسرىٰ: سار ليلًا، وسرىٰ: سار نهارًا»[(٢)]، وذهب بعضهم إلىٰ أنَّ (سرىٰ) لازم، و(أسرىٰ) تعدىٰ بالهمزة، ومفعوله محذوف تقديره: (أسرىٰ الملائكةَ بعبده)، والباء للمصاحبة، وهو مذهب ابن عطية.

وهذا القول فيه ملحظ عقدي[(٣)]؛ وذلك لأنَّه ظنّ أنَّ جعله بمعنىٰ (سرىٰ) يلزمه أنْ يسند الفعل إلىٰ الله، فإنَّه قال: «يقلَق إسناد (أسرىٰ) وهو بمعنىٰ (سرىٰ) إلىٰ الله -تعالىٰ-، إذ هو فعل يعطي النقلة، كـ- (مشىٰ) و(جرىٰ)..، فلا يحسن إسناد شيء من هذا ونحن نجد مندوحة، فإذا صرحت الشريعة بشيء من هذا حمل ذلك بالتأويل[(٤)] علىٰ وجه يخلص من نفي الحوادث[(٥)]»[(٦)]، وجوَّز وجهًا آخر، موافقًا للجمهور في المعنىٰ، مخالفًا له في التقدير، وهو أنْ يُجعل (أسرىٰ) بمعنىٰ(سرىٰ) ويُقدر مضافًا محذوفًا، فيكون التقدير: أسرىٰ ملائكتُه بعبده[(٧)]

والذي حمله علىٰ هذين التقديرين، اعتقاده أنَّ التعدية بالباء تقتضي المصاحبة، متابعًا في ذلك المبرِّد والسهيليّ، وهو خلاف رأي الجمهور، فإنَّهم يسوّون بين التعدية بالهمزة والتعدية بالباء، وجوّز بعضهم جمعهما[(٨)]

---

(١) ينظر: شمس العلوم (٥/ ٣٠٦٥)، والجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١٣٥)، وفتح القدير (٣/ ٢٤٦).

(٢) القاموس الفقهي (ص١٧١).

(٣) قال ابن تيمية مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٨٨): «وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري، وأصح نقلًا وبحثًا، وأبعد عن البدع، وإن اشتمل علىٰ بعضه».

(٤) أهل السنة يثبتون ما أثبته الله لنفسه، وما أثبته له نبيه ﷺ، ولا يتأولون، إنَّما يثبتونه علىٰ وجه يليق بجلاله وعظمته، كالمجيء والإتيان والنزول وغيرها.
ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٥٧، ٢٠٨).

(٥) وهذه هي مسألة حلول الحوادث التي هي سبب رئيس عند الأشاعرة في نفي الصفات الفعليه المتعلقة بالمشيئة عن الله جل في علاه، وقد أخذوها -تقليدا- عن متكلمة المعتزلة وغيرهم.

(٦) المحرر الوجيز (٣/ ٤٣٤).

(٧) المصدر السابق، وينظر: الدر المصون (٧/ ٣٠٦).

(٨) ينظر: تصحيح الفصيح وشرحه (ص٩٣، ١٣٥)، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها (١/ ٣٠٤).

المسألة الثانية: وزن (فَاعَلَ) من مزيد الثلاثي بحرف

هذه الصيغة وهذا الوزن له معانٍ متعدِّدة[1]، إلَّا أنَّ معناه الأصلي، هو: (المشاركة)، وقد صرَّح بذلك جمع من النُّحاة والصَّرفيين[2]، ويعبّر التفتازاني عنه بالمعنىٰ التأسيسيّ لهذه الصيغة[3]، ويضيف العيني أنَّ هذا المعنىٰ هو الأصل، **وأنَّ ما عداه شاذ**[4]، وجعله بعضهم المعنىٰ الأغلب، أو الأكثر لهذه الصيغة[5]

وقد وقع خلاف في بعض الأفعال الواردة علىٰ هذا الوزن أو الصيغة، فمنهم من حملها علىٰ المعنىٰ الأصلي (المشاركة)، ومنهم من أخرجها عن المعنىٰ الأصلي إلىٰ معان أخر، إمّا لقرينة، أو دلالة سياقيّة، أو لتعذر الحمل علىٰ المعنىٰ الأصليّ؛ لفساد في المعنىٰ، أو لحامل ومؤثر عقدي، وهو ما يركز عليه بحثنا.

فمن تلك الأفعال الواردة في السياق القرآني: (واعد، وخادع) علىٰ سبيل التمثيل لا الحصر.

أ- الفعل (واعد)

قال الله -سبحانه-: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٥١]، وقال -عز من قائل-: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وقال -تعالىٰ-: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ قَدْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَٰعَدْنَٰكُمْ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ

---

(١) ينظر: شرح الشافية للرضي (١/ ٩٦)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٩٢-٩٣)، وارتشاف الضرب (١/ ١٧٤)، واللباب (١/ ٣٣٨).

(٢) ينظر: المفتاح في الصرف (ص٤٩)، والشافية (ص٦٣).

(٣) ينظر: شرح مختصر التصريف العزي (ص٣٨).

(٤) ينظر: ملاح الألواح شرح المراح للعيني (القسم الأول ص٢١٢) ت/ عبدالستار جواد.

(٥) ينظر: شذا العرف (ص٣٠).

﴿وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [طه: ٨٠]. وقد اختلف أهل اللغة والتفسير في دلالة الفعل (واعد) في السياقات القرآنية السابقة، وكان لهم في ذلك أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنَّ الفعل (واعد) لا يخرج عن المعنىٰ الأصلي لصيغة (فاعل) من الدلالة علىٰ المشاركة[1] قال سيبويه: «اعلم أنَّك إذا قلت: فاعلته، فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت فاعلته. ومثل ذلك: ضاربته وفارقته، وكارمته وعازّني وعاززته، وخاصمني وخاصمته»[2]

وقد احتجَّ لهذه القراءة الفارسي في كتابه الحجّة للقرّاء السبعة، فقال: «قد ثبت أنَّ الله -تعالىٰ- قد كان منه وعد لموسىٰ، ولا يخلو موسىٰ من أنْ يكون قد كان منه وعد، أو لم يكن. فإنْ كان منه وعد، فلا إشكال في وجوب القراءة بواعدنا. وإنْ لم يكن منه وعد، فإنّ ما كان منه من قبول الوعد والتّحرّي لإنجازه، والوفاء به، يقوم مقام الوعد، ويجري مجراه، فإذا كان كذلك كان بمنزلة الوعد، وإذا كان مثله، وفي حكمه، حسن القراءة بواعدنا، لثبات التواعد من الفاعلين»[3]

ولهم في هذه القراءة توجيهات:

١- وعَدَ الله -تعالىٰ- موسىٰ الوحي، ووعد موسىٰ الله -تعالىٰ- المجيء للميقات[4]

٢- هذا أمر جرىٰ بين اثنين، فجاز أنْ يقال: واعدنا[5]

٣- قبول موسىٰ الوعد، والتزامه وارتقابه يشبه المواعدة[6]

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (١/ ١٣٣).

(٢) الكتاب (٤/ ٦٨).

(٣) الحجة للقراء السبعة (٢/ ٦٦).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (٣/ ٦٩)، والكشاف (١/ ١٣٩).

(٥) ينظر: المصدر السابق.

(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه (١/ ١٣٣)، وتفسير القرآن للسمعاني (١/ ٧٩)، والمحرر الوجيز (١/ ١٤٢).

٤- لا يبعد أنْ يكون الآدميّ يعد الله، ويكون معناه: يعاهد الله[١]، وهذا تضمين.

٥- أمر الله موسىٰ أنْ يعد بالوفاء ففعل[٢]

القول الثاني: أنَّ (واعدنا) لا يدل علىٰ المشاركة والمفاعلة بين اثنين، بل بمعنىٰ (وعدنا) الصادر من واحد، نحو قولك: عاقبت اللص، أو سافرت، ونحو ذلك.

قاله العكبري[٣]، ووافقه البغوي[٤]، وتبعهم جماعة من المفسرين[٥]

قالوا: ويكون فَاعَلَ بمعنىٰ نفسه علىٰ حدَّ تعبير الفارابي. ويجيء بمعنىٰ تفاعل نحو: سارع إلىٰ كذا أي: تسارع[٦]

وقد أنكر أبو عبيد القراءة بالألف (وَاعَدْنا)[٧]، وهي قراءة جميع القراء من السبعة مَا عَدَا أَبَا عَمْرو بن العَلاءِ الّذي قَرَأَها بغير ألف[٨]، واحتج أبو عبيد بأنَّ المُواعَدَةَ لا تكون إلا من المتكافئين، فلا تكون إلّا من البشر، فأمَّا الله ﷻ فإنَّما هو المنفرد بالوعد والوعيد[٩]، وردَّ عليه كثير مِن العلماء[١٠]، منهم النحّاس،

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (٣/ ٦٩) ونسبه إلىٰ القفال.

(٢) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (١/ ٦٢)، والدر المصون (١/ ٣٥٢).

(٣) ينظر: التبيان في إعراب القرآن (١/ ٦٢).

(٤) ينظر: معالم التنزيل (١/ ٩٤).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٩٤)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٣٥٦)، والدّرّ المصون (١/ ٣٥٢).

(٦) ينظر: ديوان الأدب (٢/ ٣٩٤).

(٧) ينظر: إعراب القرآن للنّحّاس (١/ ٢٢٤)، والمحرر الوجيز (١/ ١٤٢)، والجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٩٤)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٣٥٦)، وفتح القدير (١/ ٨٥).

(٨) ينظر: الحجّة للقرّاء السّبعة (٢/ ٥٦)، وحجّة القراءات (ص٩٦).

(٩) ينظر: معاني القرآن للزجاج (١/ ١٣٣)، وإعراب القرآن للنحاس (١/ ٢٢٤)، والكشاف (١/ ٢٣٩)، والمحرر الوجيز (١/ ١٤٢)، والجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٩٤)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٣٥٦).

(١٠) ينظر: جامع البيان (٢/ ٦٠)، وإعراب القرآن للنّحّاس (١/ ٢٢٤)، والمحرر الوجيز (١/ ١٤٢)، والجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٩٤).

الذي قال: «هذا غلط بيّن لأنَّ (واعدنا موسىٰ) إنَّما هو من باب الموافاة، وليس هو من الوعد والوعيد في شيء»[١] وتابع أبا عبيد في إنكاره أبو حاتم[٢]، ونُسِبَ ذلك إلىٰ مَكّيٍّ أيضًا[٣]، وهذا غير صحيح؛ لأنّ مَكّيًّا قد اختار القراءة بالألف، قال: «والاخْتِيارُ وَاعَدْنَا بالألف؛ لأنه بمعنىٰ وَعَدْنا في أَحَدِ مَعْنَيَيْه؛ ولأنَّه لا بد لموسىٰ من وَعْدٍ أو قبول يقُومُ مَقَامَ الوعد، فتصحُّ المُفاعلة علىٰ الوجهين جميعا»[٤]

ويظهر الخلاف بين القولين في الفرق بين مفهوم (المواعدة) ومفهوم (الوعد)، فالقول الأول فيه المواعدة، والتي تعني: الاتفاق بين اثنين في الموافاة بالوعد المراد، أما القول الثاني ففيه الوعد، وهو لا يقتضي وجود طرفين، وإنَّما الواعد هو الله ﷻ.

وجاء آخرون فقالوا بجواز الأمرين، وهو:

القول الثالث: جواز الأمرين[٥]، وهذا ما ذهب إليه الفارسيّ في الحجّة، إذْ قال: «وممّا يؤكد حسن القراءة بواعدنا، أنّ (فاعل) قد يجيء من فعل الواحد نحو: عافاه الله، وطارقت النعل، وعاقبت اللصّ. فإنْ كان الوعد من الله سبحانه، ولم يكن من موسىٰ كان من هذا الباب. وإنْ كان من

---

(١) إعراب القرآن للنحاس (١/ ٥٢-٥٣)، قال الباحث: ومثله: التفرقة بين: (وعد) و(أوعد)؛ إذْ عدم التفرقة بينهما هي التي أوقعت الوعيدية في تكفير مرتكب الكبيرة والقول بتخليده في النار، كما سبقت الإشارة إلىٰ ذلك.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٩٤)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٣٥٦)، وفتح القدير (١/ ٨٥).

(٣) ينظر: البحر المحيط في التفسير (١/ ٣٥٦)، والدّرّ المصون (١/ ٣٥٢)، وفتح القدير (١/ ٨٥)، ولم أجده في المطبوع من كتب مكي.

(٤) الكَشْف عن وُجُوه القراءات (١/ ٢٤٠).

(٥) ينظر: الحجّة للقراء السّبعة (٢/ ٦٧)، وحجة القراءات (ص٩٦)، والبحر المحيط في التفسير (١/ ٣٥٦).

موسىٰ موعد، كان الفعل من فاعلين»[1]

وبعد ما سبق ذكره من اختلاف في الأقوال، وتباين في الآراء والأحوال، فإنَّه يظهر للبحث أنَّ هذا الخلاف موجود في جميع الأفعال التي علىٰ وزن (فاعَلَ) واحتملت معنىٰ آخر، وأنَّ جماعة من النحاة والصرفيين لا يجيزون خروج صيغة (فاعَلَ) عن معناه الأصلي، كما أفاده قول العيني: إنَّ ما عدا المعنىٰ الأصلّي شاذ -كما سبق الإشارة إليه-.

وكان المبرد يذهب إلىٰ أنَّ (فاعَلَ) إذا كان منقولًا من (فعَل) فهو يكون من اثنين أو أكثر، أما إذا لم يكن منقولًا من فعَل فهو فعل من واحد نحو عاقبت اللص[2]، وعليه لا يمكن حمل الآية علىٰ المجرد.

ولذلك: لم يخرجَ الفعل (واعدنا) في هذه الآيات عن معناه الأصلي، ولا حاجة بنا إلىٰ إخراجه عن ذلك؛ ما دام حمله عليه يسوغ.

قال الطبري: «(واعدنا) بمعنىٰ أنَّ الله -تعالىٰ- واعد موسىٰ ملاقاة الطور لمناجاته، فكانت المواعدة من الله لموسىٰ، ومن موسىٰ لربه»[3]، وأفاد بأنَّ: إثبات دلالة المفاعلة لا يقتضي الإخلال بمفهوم الآية، ولهذا قال: «والصواب عندنا في ذلك من القول، أنَّهما قراءتان قد جاءت بهما الأمَّة وقرأت بهما القراء، وليس في القراءة بإحداهما إبطال معنىٰ الأخرىٰ، وإنْ كان في إحداهما زيادة معنىٰ علىٰ الأخرىٰ من جهة الظاهر والتلاوة. فأمَّا من جهة المفهوم بهما فهما متفقتان»[4]

وخلاصة الترجيح واختيار القول الصحيح -فيما يراه الباحث- أنَّ صيغة (فاعل) لا تخرج عن معناها الأصلي من الدَّلالة علىٰ المفاعلة والمشاركة، سواء

(١) الحجة للقراء السبعة (٢/ ٦٧).
(٢) ينظر: المقتضب (١/ ٧٢-٧٣).
(٣) جامع البيان (٢/ ٥٨).
(٤) المصدر السابق (٢/ ٥٩)، وينظر: الخلاف التصريفي (ص١٣٦).

أكان المعنىٰ قريبا إلىٰ الأذهان، أم كان دقيقًا يحتاج إلىٰ إعمال ذهن، وعمق فهم لإدراكه، وهذا النظر الدقيق يعطي اللغة دلالات بلاغية يجدر بالباحث اللغوي أنْ يسعىٰ خلفها، ويسبر غورها، ويدرك مرامي دلالاتها من خلال وجودها في الكتاب الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فُصِّلَتْ: ٤٢].

وقد رأىٰ بعض الباحثين أنَّ قراءة (واعدنا) مع دلالتها علىٰ المفاعلة والمشاركة، فهي أيضًا تدل علىٰ المبالغة في تأكيد هذا الوعد وتكراره[١]

ونحن إذْ نرجّح بين هذه الأقوال، فإنَّما نرجّح بين بقاء صيغة (فاعل) في الفعل (واعد) علىٰ معناها الأصلي، أو خروجها عنه، وليس ترجيحنا بين القراءات القرآنية: قراءة (واعد) وقراءة (وعد)؛ لأنَّنا نأخذ بعين الاعتبار مقالة بعض العلماء في النهي عن ذلك:

قال النّحّاس: «الدّيانة تحظر الطّعن علىٰ القراءة التي قرأ بها الجماعة، ولا يجوز أنْ تكون مأخوذة إلا عن النبيّ ﷺ، وقد قال ﷺ: **(أنزل القرآن علىٰ سبعة أحرف)**، فهما قراءتان حسنتان لا يجوز أنْ تقدّم إحداهما علىٰ الأخرىٰ»[٢]، ووصف أبو شامة هذا الصنيع بأنَّه: ليس بمحمود[٣]

وجاء في البرهان: «وقال صاحب التحرير -وقد ذكر التوجيه في قراءة (وعدنا) و(واعدنا)-: لا وجه للترجيح بين بعض القراءات السبع وبعض في مشهور كتب الأئمّة من المفسرين والقرّاء والنحويين، وليس ذلك راجعا إلىٰ الطريق حتىٰ يأتي هذا القول، بل مرجعه بكثرة الاستعمال في اللغة والقرآن، أو ظهور المعنىٰ بالنسبة إلىٰ ذلك المقام»[٤]

---

(١) ينظر: دلالة اختلاف الاشتقاق والمفاعلة علىٰ المبالغة في قراءات حل الشاطبية للعيني (ص١٧١) م. د/ حقي إسماعيل محمود.

(٢) إعراب القرآن للنحاس (٥/ ١٤٣-١٤٤).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (١/ ٣٤٠).

(٤) المصدر السابق.

ولذا نجد أنّ «السلامة من هذا عند أهل الدين إذا صحت القراءتان عن الجماعة ألَّا يقال: إحداهما أجود من الأخرىٰ؛ لأنَّهما جميعًا عن النبيّ ﷺ، فيأثم من قال ذلك»[1]

وهذا الترجيح يسوغ في جميع الآيات التي جاءت الأفعال فيها علىٰ وزن (فاعل)، نحو: (دافع، وقاتل، وحافظ) ونحوها.

وأوضح بعض الباحثين ثمرة الخلاف من الجانب العقديّ ولكن علىٰ الطريقة الأشعريّة، فقال: «وثمرة الخلاف من الجانب الاعتقادي أنّ قراءة الجمهور دليل علىٰ جواز نسبة بعض الأفعال إلىٰ العبد علىٰ سبيل المجاز، وإنْ كانت قد صدرت من الله وحده علىٰ سبيل الحقيقة»[2]

وفي كلام هذا الباحث ما يؤكد أنَّ عقائد الفرق لا تموت بموت أصحابها وقائليها، بل لا يزال لها ورَّاث ونقلة، والحقّ أنَّ العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة لا مجازا، خلافًا للجبرية من الجهمية والأشاعرة؛ ولكنها لا تخرج عن مشيئة الله وخلقه، خلافًا للقدرية من المعتزلة وغيرهم.

ب- الفعل (خادع):

قال -تعالىٰ-: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [البَقَرَة: ٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النِّسَاء: ١٤٢].

التصور العقدي لصفات الله سبحانه، ومنها صفة الخداع والمخادعة

الصفات لا تخلو من **ثلاث حالات**:

الحال الأولىٰ: إما صفات كمال من كل وجه، أي: من حيث نظرت إليها وجدتها كمالًا، كالحياة والعلم والسمع والبصر والقوة والقدرة والعلو ونحوها،

(١) إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٤٣).

(٢) القراءات المتواترة وأثرها في اللغة والأحكام الشرعية ورسم القرآن (ص١٥٧)، د/ محمد الحبش.

فهذه يجب إثباتها لله مطلقًا، أي في كل الأحوال وسائر الأزمنة؛ لأنَّها كمال من كل وجه ولا نطيل في هذا القسم لأنَّه واضح.

الحال الثانية: صفات هي نقص من كل وجه، أي: من حيث أتيتها وجدتها نقصًا، كالغدر والظلم والخور واللغوب والغش ونحو ذلك، فهذه الصفات تُنْفىٰ عن الله مطلقًا أي في كل الأحوال، مع إثبات كمال ضدها، فهذان القسمان واضحان وفهمهما يسير، فصفات الكمال المطلق تثبت لله -تعالىٰ- علىٰ وجه الإطلاق، وصفات النقص المطلق تنفىٰ عن الله علىٰ وجه الإطلاق.

الحال الثالثة: صفات هي كمال باعتبار ونقص باعتبار، أي: إنَّك إذا رأيتها من وجه وجدتها كمالًا، وإذا نظرت لها من وجهٍ آخر وجدتها نقصًا، فالمذهب في هذا النوع من الصفات أنَّها تثبت لله حال كمالها وتنفىٰ عن الله حال نقصها، فلا تثبت لله مطلقًا ولا تنفىٰ عنه مطلقًا، بل تثبت له وتنفىٰ عنه في حال دون حال، فإذا كانت كمالًا أثبتناها وإذا كانت نقصًا نفيناها، **ويمثل لها بصفة المخادعة**؛ فإنَّها ليست من قبيل الكمال المطلق حتىٰ نلحقها بالقسم الأول، ولا من قبيل النقص المطلق حتىٰ نلحقها القسم الثاني، بل هي كمال باعتبار ونقص باعتبار، فالمخادعة ابتداءً بلا موجبٍ ولا مقتضٍ صفة نقص فتنفىٰ عنه جل وعلا، أي: إنَّ الله -تعالىٰ- لا يوصف بالمخادعة ابتداءً، وأما المخادعة باعتبار الجزاء والمقابلة جزاءً وفاقًا فإنَّها كمال؛ لأنَّها تدل علىٰ كمال علم الله -تعالىٰ- وتمام قدرته جل وعلا فيوصف الله بها، ولذلك فإنَّك لا تجد المخادعة مضافة إلىٰ الله -تعالىٰ- ابتداءً، وإنَّما تجدها مضافة إليه من باب الجزاء والمقابلة كقوله -تعالىٰ-: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النِّسَاءِ: ١٤٢].

والخداعُ صفةٌ من صفات الله عَزَّ وجَلَّ الفعليَّة الخبريَّة الثابتة بالكتاب والسنة، ولكنَّه لا يوصف بها علىٰ سبيل الإطلاق، إنَّما يوصف بها حين تكون مَدْحًا، وإذ عرف ذلك فنقول: «إنَّ الله -تعالىٰ- لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنىٰ، ومن ظنَّ من

الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنىٰ أنَّ من أسمائه الماكر المخادع المستهزئ الكائد، فقد فاه بأمر عظيم تقشعر منه الجلود، وتكاد الأسماع تصمّ عند سماعه، وغرَّ هذا الجاهل أنَّه ﷻ أطلق علىٰ نفسه هذه الأفعال فاشْتَقَّ له منها أسماء، وأسماؤه كلها حسنىٰ فأدخلها في الأسماء الحسنىٰ، وأدخلها وقرنها بالرحيمِ الودودِ الحكيمِ الكريمِ، وهذا جهل عظيم، فإنَّ هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقا، بل تمدح في موضع وتذم في موضع، فلا يجوز إطلاق أفعالها علىٰ الله مطلقا، فلا يقال: إنَّه -تعالىٰ- يمكر ويخادع ويستهزئ ويكيد، فكذلك بطريق الأولىٰ لا يشتق له منها أسماء يسمَّىٰ بها»[1]

فصفة الخداع ونحوها تثبت لله -جلَّ جلاله- علىٰ حقيقتها اللائقة به سبحانه علىٰ جهة المقابلة لا الإطلاق، وهذا هو مذهب أهل السنة والحديث، وقد خالفتهم فرق كالجهمية والمعتزلة النفاة المعطلة، ومن شابههم من الأشاعرة وغيرهم، فبعضهم نفىٰ هذه الصفة علىٰ الإطلاق، وبعضهم أوَّلها، وبعضهم فوَّضها، وحينما يستدلّ أهل السنة بهذه الآيات وما شابهها، تقوم هذه الفرق بالرد سالكة شتىٰ السبل الكلاميّة والفلسفيّة واللغويّة لاسيّما البيانيّة، وكان للجانب الصرفي عظيم الحظ في الاعتماد والتوجيه.

الأثر العقدي في التوجيه الصرفي:

الفرق المخالفة لأهل السنة تنفي صفات الله الفعلية الاختيارية المتعلقة بالمشيئة، زاعمة أنَّ إثباتها يستلزم حدوث الحوادث بالله جل في علاه، ولذلك حاولت هذه الفرق أنْ توجّه هذه الآيات صرفيًا بما يتناسب مع معتقدها، وحاولوا صرف صيغة (فاعل) للفعل (خادع) إلىٰ توجيهات متعدِّدة، منها:

١- أنَّ صيغة (فاعل) باقية علىٰ المعنىٰ الأصلي، ولكن لفظ الجلالة

---

(١) مختصر الصواعق (٢/٣٠٦-٣٠٧).

مقحم، وتكون المفاعلة بين المنافقين والمؤمنين، وهذا ما قاله الزمخشريّ في كشّافه في الوجه الرابع من وجوه تأويل الآية عنده[1]

٢- أنَّ صيغة (فاعل) لا تحمل علىٰ الحقيقة بل علىٰ المبالغة في الكيفيّة، وقد ذهب إلىٰ ذلك بعض الأشاعرة مشابهةً للمعتزلة.

قال الرازي: «فإنْ قيل هل للاقتصار بخادعت علىٰ واحد وجه صحيح؟ قلنا قال صاحب الكشّاف: وجهه أنْ يقال: عنىٰ به فعلت إلَّا أنَّه أخرج في زنة فاعلت، لأنَّ الزنة في أصلها للمبالغة، والفعل متىٰ غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه»[2]، وزاد الأمر إيضاحًا أبو السعود -في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩]-، فقال: «﴿يُخَٰدِعُونَ﴾، أي يخدعون، وقد قرئ كذلك وإيثارُ صيغة المفاعلةِ لإفادة المبالغةِ في الكيفية فإنَّ الفعل متىٰ غولب فيه بولغ فيه قطعًا، أو في الكمّيّة كما في الممارسة والمزاولة، فإنّهم كانوا مداومين علىٰ الخَدْع»[3]، فالرازي وأبو السعود من الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في: أنَّ (فاعل) هنا بمعنىٰ (فعل)، وإنَّما زيدت الألف للمبالغة، جريًا علىٰ قاعدتهم في نفي الصفات الفعلية الاختيارية المتعلقة بالمشيئة الإلهية.

٣- أنَّ صيغة (فاعل) هنا خرجت عن المعنىٰ الأصلي في إفادة المشاركة والمفاعلة، إلىٰ المعنىٰ المجرد وأنَّها من طرف واحد وهم المنافقون، وقد ذهب إلىٰ ذلك الأخفش وأبو عليّ الفارسيّ، وذهبا إلىٰ أنَّ صيغة (فاعل) قد تكون من جهة واحدة، كما في قوله -تعالىٰ-: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]، وأمثالها حرصًا منهما علىٰ نفي ما تدل عليه الآية من المفاعلة التي تقتضي وقوع

---

(١) ينظر: الكشاف (١/ ٦٨)، والرد عليه في اللباب في علوم الكتاب (١/ ٣٣٧).

(٢) مفاتيح الغيب (٢/ ٣٠٤)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (١/ ٣٣٨).

(٣) إرشاد العقل السليم (١/ ٤٠).

المخادعة من الله على سبيل المقابلة[1]، وجريًا على قاعدة الاعتزال في نفي الصفات.

وأمَّا الجهمية الغلاة النفاة المعطلة، فيرد عليهم ابن القصاب قائلا: «في قوله -تعالى-: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩] رد على الجهمية؛ إذْ قد جمع بين الخداع منهم له وللمؤمنين، وهذا هو الذي ينكرونه أشد الإنكار من أنَّه لا يضاف إليه ما يجوز إضافته إلى الخلق»[2]، ثمَّ يُلْزمهم في آية النساء بلازم، فيقول: «إذْ قوله (وهو خادعهم)، لا محالة رد لقولهم، وإبطال لفعلهم وتثبيت لفعله، ولا يخلو الخداع المضاف إليهم من مجاز أو حقيقة في الإخبار، فإنْ كان حقيقة فجوابه أحقّ بالحقيقة، وإنْ كان مجازًا فلا ذنب لهم فيه، ولا يستوجبون عقوبة عليه، وهذا لا يجوز توهمه فكيف تقوله ولا ثالث له؟!»[3]، وهو إلزام قوي.

٤- أخرجوا صيغة (فاعل) عن معناها الحقيقي وزعموا أنَّها من قبيل الاستعارة والمجاز، يقول ابن القيم: «وقد قيل: إنَّ تسمية ذلك مكرًا وكيدًا واستهزاءً وخداعًا من باب الاستعارة ومجاز المقابلة نحو: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ونحو قوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وقيل وهو أصوب: بل تسميته بذلك حقيقة على بابه؛ فإنَّ المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه، وحسن وهو إيصاله إلى مستحقه عقوبة له؛ فالأول مذموم والثاني ممدوح، والرب -تعالى- إنَّما يفعل من ذلك ما يحمد عليه عدلًا منه وحكمة»[4]

---

(١) ينظر: معاني القرآن (١/ ٣٨-٣٩)، والحجة للقراء السبعة (١/ ٣١٢-٣١٧)، ومناهج اللغويين في العقيدة (ص٧٣-٧٤).

(٢) نكت القرآن (١/ ٩٤).

(٣) المصدر السابق (١/ ٢٧٩).

(٤) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ١٧١).

قال علوي بن عبدالقادر السقاف مفنِّدًا قول ابن القيّم: «قوله عن القول الثاني: (وهو أصوب): قد يوهم أنَّ الأول صواب، والحق أنَّ القول الأول باطل مخالف لطريقة السلف في الصفات»[1]، وقوله صحيح؛ لأنَّ المقابلة في صيغة (فاعل) إمَّا أنْ تحمل علىٰ الاستعارة والمجاز، وهذا باطل كما قال الباحث، وإمَّا أنْ تكون المفاعلة والمقابلة حقيقية، وهذا هو الحق الذي سبق إثبات صدقه والبرهنة عليه، والله أعلم.

٥- وقد عدَّ الرمَّاني آيات المخادعة، والاستهزاء، والكيدِ، والمكر، ونحوه من باب التجانس، والذي أصبح فيما بعد يعرف بالازدواج عند ابن أبي الأصبع، أو المشاكلة عند المتأخرين من البلاغيين، وبذلك صرف تلك الصفات عن حقائقها اللائقة بالله سبحانه علىٰ جهة المدح والكمال، وجعلها من باب المشاكلة والتجانس اللفظي متأثرًا بعقيدته الاعتزالية[2]

والذي يمكن تلخيصه من خلاف الفرق: أنَّهم جعلوا (المخادعة) مذمومة علىٰ الإطلاق، وعرّفوها بأنَّها: «إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه، فهو بمنزلة النفاق في الكفر، والرياء في الأفعال الحسنة، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين»[3]

وبناء علىٰ ذلك جعلوها صفة نقص لا تحتمل كمالا ولا مدحًا بوجه من الوجوه؛ ولذا سلكوا ما سبق ذكره من تأويلات وتوجيهات تجاه الآيات التي تثبت هذه الصفة لله علىٰ وجه المقابلة لا الإطلاق.

كما أنَّه يقال: إنَّهم ينكرون الصفات الفعلية لله -سبحانه-، فلو كانت صفة كمال، وهي كذلك بسياقها، لما أثبتوها، بل إمَّا أنْ يعطّلوها، أو يحرّفوها ويؤوِّلوها.

---

(١) صفات الله ﷻ الواردة في الكتاب والسنة (ص١٥٣).

(٢) ينظر: المدخل إلىٰ دراسة بلاغة أهل السنة، د/ محمد بن علي الصامل (ص٣٣).

(٣) مفاتيح الغيب (٢/ ٣٠٣)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (١/ ٣٤٠).

والذي يترجَّح لدىٰ الباحث في هذه الصيغة (فاعل) وما جاء من أفعال الله في القرآن الكريم علىٰ هذه الصيغة كـ (خادع) ونحوها، أنَّها تُحْمَل علىٰ المعنىٰ الأصليِّ لهذه الصِّيغة الصَّرفيَّة، التي تقتضي المدح؛ إذْ الحمل علىٰ الحقيقة أولىٰ من صرفها إلىٰ توجيهات صرفية بعيدة، وهو ما قرره أهل السنة والحديث، وأوضحه وبينه العلامة ابن القيم -كما سبق-، ومما يؤكد ذلك أنَّ بعض الصحابة نطقوا بهذه الصفة في كلامهم، فهذا الزبير بن العوام رضي الله عنه يقول: «إنَّ أمَّ كلثوم بنت عقبة كانت عنده، فقالت له وهي حامل: طيِّب نفسي بتطليقة. فطلقها تطليقة، ثم خرج إلىٰ الصّلاة، فرجع وقد وضعت، فقال: ما لها خدعتني خدعها الله؟! ثم أتىٰ النبيَّ -صلَّىٰ الله عليه وآله وسلم-، فقال: سبق الكتاب أجله، اخطبها إلىٰ نفسها»[1]

وما قيل في الفعل (واعد) و(خادع) يقال في الأفعال التي جاءت علىٰ هذا الوزن نحو: (حافظ) و(قاتل) و(دافع) و(لامس) ونحوها[2]

المسألة الثالثة: وزن (افتعل) من مزيد الثلاثي بحرفين

ذكر سيبويه من معاني (افتعل): الاتخاذ، وقد يبنىٰ علىٰ (افتعل) ما لا يراد به شيء، ومثل بـ (افتقر واشتدّ واستلم)، ثم قال: «وأما (كسب) فإنَّه يقول أصاب، وأما (اكتسب) فهو التصرف والطلب والاجتهاد بمنزلة الاضطراب»[3]

والذي يظهر أنَّه قصد أنَّ هذا الوزن قد يأتي للزيادة في المعنىٰ، أي: معنىٰ

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الطلاق، باب المطلقة يموت عنها زوجها وهي في عدتها أو تموت في العدة (٦/ ٤٧٣/ ١١٧٢١)، وابن ماجه في سننه، أبواب الطلاق، باب المطلقة الحامل إذا وضعت ذا بطنها بانت (٣/ ١٨٦/ ٢٠٢٦)، وغيرهما، وأورده ابن حجر في المطالب العالية كتاب الوليمة، باب انقضاء العدة بالوضع (٨/ ٤٨٧/ ١٧٣٣)، وصحّحه الألباني في صحيح ابن ماجه، وفي إرواء الغليل (٧/ ١٩٧).

(٢) ينظر: القرءات المتواترة وأثرها في اللغة والأحكام (ص١٥٧، ٢١٨، ٢٣٠)، والخلاف التصريفي (١٣٢-١٣٦)، والخلافات الصرفية في توجيه بعض الأبنية في القرآن (٤١٦-٤٢٠).

(٣) الكتاب (٤/ ٧٤).

الأصل وهو وزن (فعل) بدليل المعنىٰ السابق والمعنىٰ اللاحق، فقد ذكر قبله أنَّه قد يبنىٰ علىٰ (افتعل) **ما لا يراد به شيء**(١)، ثم قال بعده: «وقالوا: قرأت واقترأت، **يريدون شيئا واحدا**، كما قالوا: علاه واستعلاه»(٢)

هذا وقد أوصل أبو حيان معاني هذه الصيغة إلىٰ اثني عشر معنىٰ، وهي: «الاتخاذ، والتسبب، وفعل الفاعل بنفسه، والتخير، والخطفة، ومطاوعة افعل، وفعل، وموافقة تفاعل، وتفعل، واستفعل، والمجرد، والإغناء عنه»(٣)، ويضاف: (التصرف والطلب والاجتهاد) كما سبق عن سيبويه، وأخذه عنه ابن الحاجب، وقصره علىٰ (التصرف) وشرحه الرضي بقوله: «قوله: (وللتصرف) أي: الاجتهاد والاضطراب في تحصيل أصل الفعل، فمعنىٰ (كَسَبَ) أصاب، ومعنىٰ (اكتسب) اجتهد في تحصيل الإصابة بأنْ زاول أسبابها، فلهذا قال الله -تعالىٰ-: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ أي: اجتهدت في الخير أوْ لاَ فإنَّه لا يضيع، ﴿وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ أي: لا تؤاخذ إلّا بما اجتهدت في تحصيله وبالغت فيه من المعاصي، وغير سيبويه لم يفرِّق بين كسب واكتسب، وقد يجئ افْتَعَلَ لغير ما ذكرنا ممّا لا يضبط»(٤)

ومن أمثلة هذا الوزن:

أ- الفعل (اكتسب):

يقول الله -تعالىٰ-: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦].

---

(١) وقد ذكر الميداني في نزهة الطرف لهذه الصيغة أربعة من المعاني وقال في الخامس: «ويجيء لمعنىٰ في نفسه من غير أنْ يراد به شيء مما تقدم (أي: من المعاني المتقدمة)، نحو: ارتجل الخطبة، واشتمل بالثوب»اهـ نزهة الطرف في علم الصرف (ص١٥)، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، ٢٠٠٨م، والمطبوع معه كتابان: الأنموذج للزمخشري، والإعراب في قواعد الإعراب لابن هشام.

(٢) الكتاب (٤/ ٧٤).

(٣) البحر المحيط في التفسير (١/ ٥٨).

(٤) شرح الشافية (١/ ١١٠).

ورد في الآية الكريمة الفعل (كَسَبَ) علىٰ وزن (فَعَلَ)، والفعل (اكْتَسَبَ) علىٰ وزن (افْتَعَلَ)، فهل هما بمعنىٰ واحد، أو بينهما فرق؟

ذهب جماعة من أهل اللغة والتفسير إلىٰ عدم التفرقة بين الفعلين والصيغتين في الآية الكريمة وأنَّهما بمعنىٰ واحد. قال الرضي: «وغير سيبويه لم يفرق بين كسب واكتسب»[1]، وممن ذهب إلىٰ هذا الواحدي في تفسيره، إذْ قال: «الصحيح عند أهل اللغة: أنَّ الكسب والاكتساب واحد، لا فرق بينهما»[2]، وأيّد ذلك أبو حيان، فقال: «والصحيح عند أهل اللغة أنَّ الكسب والاكتساب واحد، والقرآن ناطق بذلك. قال الله -تعالىٰ-: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] وقال: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ [البقرة: ٨١] وقال: ﴿بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا﴾ [الأحزاب: ٥٨]»[3]

ونقل ابن عطيّة أنَّ المخالفة بين التَّصريفين إنَّما هي لتحسين نمط الكلام، لا غيرُ، فهو نظير قوله -تعالىٰ-: ﴿فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا﴾ [الطارق: ١٧][4]، واختاره الطاهر بن عاشور[5]

وذهب الجمهور من أهل اللغة والتفسير إلىٰ التفرقة بينهما، فممن فرَّق بينهما سيبويه -كما سبق-، وابن جني، والزمخشري، وابن عطية، وغيرهم، واختلفوا في تحديد التفريق في هذه الآية، فوجْهُ التفريق عند ابن جني: أنَّ كسْبَ الحسنة بالإضافة إلىٰ اكتساب السيئة أمرٌ مستصغَر؛ لأنَّ الحسنة بعشر أمثالها، فهي صغيرة بالنسبة إلىٰ جزائها، وأما السيئة فجزاؤها بمثلها، فعُلم بذلك قوة فعل

---

(١) شرح الشافية (١/ ١١٠).

(٢) التفسير البسيط (٤/ ٥٣٣)، وينظر: الدر المصون (٣/ ٧٠٠).

(٣) البحر المحيط في التفسير (٢/ ٧٦١)، والذي يظهر أنه هو كلام الواحدي بعينه نقله عنه أبو حيان دون أنْ ينسبه إليه بدليل كلام غيره من المفسرين، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٥٣٤)، وغيره.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (١/ ٣٩٣).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (٣/ ١٣٧).

السيئة أمام فعل الحسنة، فكان المناسب أنْ يعبّر عنه بالافتعال؛ لأنَّه أقوىٰ من المجرد[1]، ونظَّر له بقول الشاعر[2]:

إنَّـا اقْـتَـسَـمْـنَـا خُـطَّـتـيـنـا بيـنـنـا   فَـحَـمَـلْـتُ بَـرّةَ واحْـتَـمَـلْـتَ فَـجَـارِ

أمَّا الزمخشريّ، فذهب إلىٰ أنَّ في عمل السيئة اعتمالًا، فالشر مما تشتهيه الأنفس، فكانت في تحصيله أعمل وأجد، ولذا كان فعل السيئة علىٰ (افتعل) الدال علىٰ الاجتهاد والطلب[3]، وتابعه علىٰ ذلك ابن عطية[4] وغيره[5]

قال السمين الحلبي: «والذي يظهر لي في هذا أنَّ الحسنات هي ممّا يكسب دون تكلف، إذ كاسبها علىٰ جادّة أمر الله ورسم شرعه، والسيئات تكتسب ببناء المبالغة، إذ كاسبها يتكلف في أمرها خرق حجاب نهي الله -تعالىٰ-، ويتجاوز إليها، فحسن في الآية مجيء التصريفين إحرازا لهذا المعنىٰ»[6]

وقد خُرِّج مجيء المجرد في فعل السيئة، في قوله -تعالىٰ-: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ [البقرة: ٨١] ونحوه، بأنَّ ذلك «للدّلالة علىٰ أنَّ العاصي أَلِفَ ارتكاب الخطايا فلم يعد يتكلفها»[7]

وذهب بعضهم إلىٰ أنَّ الاكتساب أخص من الكسب؛ لأنَّ الكاسب يكسب لنفسه ولغيره، وأمَّا الاكتساب فلا يكتسب الإنسان إلا لنفسه[8]

---

(١) ينظر: الخصائص (٣/ ٢٦٨).

(٢) البيت من الكامل للنابغة الذبياني، في ديوانه (ص١٠٥) جمع وشرح محمد الطاهر ابن عاشور، والكتاب (٣/ ٢٧٤).

(٣) ينظر: الكشاف (١/ ٣٣٢).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (١/ ٣٩٣)، (٤/ ١٦٩).

(٥) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ١٦٦)، والدر المصون (٢/ ٦٩٩)، والبرهان في علوم القرآن (٣/ ٣٤).

(٦) الدر المصون (٢/ ٦٩٩)، وينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٥٣٣-٥٣٤).

(٧) أبنية الأفعال دراسة لغوية قرآنية (ص٥٩).

(٨) ينظر: مفاتيح الغيب (٧/ ١١٨)، والدر المصون (٢/ ٦٩٩).

قال ابن عادل: «وقال آخرون: (افتعل) يدلّ علىٰ شدّة الكلفة، وفعل السيئة شديد لما يؤول إليه»[1]، وهو قريب من قول الزمخشريّ، وأضاف أيضًا: «وقال بعضهم: فيه إيذان أنَّ أدنىٰ فعل من أفعال الخير يكون للإنسان تكرّما من الله علىٰ عبده؛ حتىٰ يصل إليه ما يفعله معه ابنه من غير علمه به؛ لأنَّه من كسبه في الجملة، بخلاف العقوبة؛ فإنَّه لا يؤاخذ بها إلا من جد فيها واجتهد، وهذا مبني علىٰ القول بالفرق بين البنائين، وهو الأظهر»[2]

ويفرِّق ابن الصائغ في باب ما جاء من المعدول علىٰ فعال، فيقول: «لمَّا كان الإنسان يثاب علىٰ قليل الخير وكثيره استعمل فيه اللّفظ العام للقليل والكثير وهو (كسب)، ولمّا كانت الصغائر معفوًّا عنها بفضل الله ﷻ جاء بلفظ الكثير إشعارًا بأنَّها ليس عليها إلّا ما فوق الصغائر، قال هذا بعد أنْ ذكر أنَّ: كَسَبَ واكْتَسَبَ إن اجتمعتا في كلام واحد كانت (كَسَبَ) عامة في الأمرين و(اكْتَسَبَ) خاصة بالكثير، وإن انفردت إحداهما عمّت في الأمرين»[3]

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ أي: من خير، ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ أي: من شر، وذلك في الأعمال التي تدخل تحت التكليف»[4]، وأمّا ما هو خارج عن نطاق التكليف، فقد قال: القرافي في قواعده: «فالمصيبات لا ثواب فيها قطعًا من جهة أنَّها مصيبة؛ لأنَّها غير مكتسبة»[5]، فليس للمكلف فيها اعتماد.

وفي هذه الآية دليل علىٰ عقيدة أهل السنة والحديث في اجتماع الطاعة والمعصية في العبد، وكذا الإيمان والكفر الأصغر، خلافًا للمعتزلة الذين يرون

---

(١) اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٥٣٣-٥٣٤).

(٢) المصدر السابق (٤/ ٥٣٤).

(٣) تفسير ابن عرفة (١/ ٣٤١).

(٤) تفسير القرآن العظيم (١/ ٧٣٧)، ت/ سلامة.

(٥) الفروق (٤/ ٢٣٤)، وينظر: تفسير ابن عرفة (١/ ٣٤١).

عدم اجتماعهما، ويرون أنَّ المعصية تحبط العمل، وتزيل الإيمان، وقد احتجَّ أهل السنة والجماعة «بهذه الآية علىٰ فساد القول بالمحابطة[1]؛ لأنَّه -تعالىٰ- أثبت كلا الأمرين علىٰ سبيل الجمع، فبيّن أنَّ لها ثواب ما كسبت، وعليها عقاب ما اكتسبت، وهذا صريح في اجتماع هذين الاستحقاقين، وأنَّه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر»[2]

ويجيب الجبائي -منطلقًا من عقيدة المعتزلة في فعل الأصلح، وعقيدة المحابطة- فيقول: «ظاهر الآية وإنْ دل علىٰ الإطلاق، إلّا أنَّه مشروط، والتقدير: لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم يبطله، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم يكفره بالتوبة، وإنّما صرنا إلىٰ إضمار هذا الشرط، لما ثبت أنَّ الثواب يجب أنْ يكون منفعة خالصة دائمة، والجمع بينهما محال في العقول، فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محال»[3]

كما أنَّ المعتزلة انطلقوا من عقيدة خلق أفعال العباد واحتجوا بهذه الآية علىٰ: «أنَّ فعل العبد بإيجاده؛ قالوا: لأنَّ الآية صريحة في إضافة خيره وشره إليه، ولو كان ذلك بتخليق الله -تعالىٰ-، لبطلت هذه الإضافة، ويجري صدور أفعاله مجرىٰ لونه، وطوله وشكله، وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها ألبتة.

قال القاضي: لو كان -تعالىٰ- خالقا أفعالهم، فما فائدة التكليف، والكلام فيه معلوم»[4]

والذي يراه البحث: أنَّ الذي أوقع المعتزلة القدرية، والجبرية من الجهمية والأشعرية في التخبط والاضطراب في مسألة أفعال العباد: هو عدم التفريق بين الخلق والمخلوق، والفعل والمفعول، فالأول صفة الله وهو الجانب الرباني،

---

(١) المحابطة: إحباط عمل العاصي؛ لأنَّ العاصي عندهم قد كفر بالمعصية، والكافر محبوط العمل.

(٢) اللباب في علوم الكتاب (٤/ ٥٣٥).

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

وهذا الذي أنكرته القدرية المعتزلة، والثاني صفة العبد وهو الجانب الإنساني، وهذا الذي أنكرته الجبرية والأشاعرة.

فإن فطنت التفريق بينهما، وعلمت هذه القاعدة التي هي بين غلو وإفراط الجهمية، وبين جفاء وتفريط القدرية، كنت سلفيًا سنيًّا موحدًا في القدر، لا جبريًّا ولا قدريًّا.

المسألة الرابعة: وزن (استفعل) من مزيد الثلاثي بثلاثة أحرف

يقول ابن السرّاج: «اسْتَفْعَلَ، وهو طلب الفعل»[1]، وصرّح السمين الحلبي بأنَّ باب هذه البنية الصرفية (اسْتَفْعَلَ) هو الطلب[2]، وقد ذكر معظم الصرفيين أنَّ هذا المعنىٰ هو المعنىٰ الغالب[3]، قال ابن جني: «جعلوا استفعل في أكثر الأمر للطلب»[4]

وأورد الصرفيّون لهذه الصيغة عدة مَعانٍ أُخرىٰ[5]، وأوصلها أبو حيّان إلىٰ اثني عشر معنًى[6]، منها: التَّحَوّل، والإصابة علىٰ صفة، والاتّخاذ، ومطاوعة (أَفْعَلَ)، وأنْ يكون علىٰ معنىٰ (فَعَلَ)، وأنْ يكون بمعنىٰ (أَفْعَلَ)، وأنْ يكون بمعنىٰ (تَفَعَّل)، وأنْ يكون بمعنىٰ (افْتَعَلَ)، وبعد أنْ ذكر الرضيّ معاني (استفعل)، قال: «وقد يجيء لمعانٍ أُخَرَ غيرِ مضبوطة»[7]، أي: غير منضبطة بضابط.

---

(١) الأصول في النحو (٣/ ١٢٧).

(٢) ينظر الدّر المصون (٦/ ٤٩١).

(٣) ينظر الخصائص (٢/ ١٥٥-١٥٦)، والمفتاح في الصرف (ص٥١)، والشافية في علم التصريف (ص٢١).

(٤) الخصائص (٢/ ١٥٥).

(٥) ينظر: المفتاح في الصرف (ص٥١)، والشافية في علم التصريف (ص٢١)، وشرح الشّافية للرّضي (١/ ١١٠-١١٢)، وشذا العرف في فن الصرف (ص٣٤-٣٥).

(٦) ينظر: البحر المحيط في التفسير (١/ ٤١-٤٢).

(٧) شرح الشّافية للرَّضي (١/ ١١٢).

ومن أمثلة هذا الوزن:

أ- **الفعل (استعصم)**: يقول -تعالىٰ-: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾ [يُوسُف: ٣٢].

وقد ورد عن الصرفيين وأهل التفسير رأيان في دلالة الفعل (اسَتَعْصَمَ)، هما[١]:

الأول: اسْتَفْعَلَ بمعنىٰ افْتَعَلَ، وهذا ما ذهب إليه أبو حيان معتمدًا علىٰ ما ذكره الصرفيون[٢]، كما سيأتي.

الثاني: هي علىٰ معنىٰ الطلب، وهو بابها الذي وضعت عليه، وهذا رأي الزمخشريّ، وابنُ عطيّة[٣] وغيرهما من أهل اللغة والتفسير[٤]

والمقصود هنا في الطلب طلب الاستزادة من العصمة، فالعصمة موجودة، قال السمين الحلبي: «وهو مَعْنًى حَسَنٌ»[٥]

وفي الكشاف: «الاستعصام بناء مبالغة، يدل علىٰ الامتناع البليغ، والتحفظ الشديد، كأنّه في عصمة، وهو يجتهد في الاستزادة منها، ونحوه استمسك، واستوسع الفتق، واستجمع الرأي، واستفحل الخطب»[٦]، وقد وافق الزمخشري علىٰ معنىٰ المبالغة أبو السعود في تفسيره[٧]

---

(١) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٧٢)، والدّرّ المَصون (٦/ ٤٩١).

(٢) ينظر: البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٧٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (٣/ ٢٤١).

(٤) ينظر: إيجاز البيان عن معاني القرآن (١/ ٤٣٥)، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل (٣/ ٢٨٦)، ومدارك التنزيل (٢/ ١٠٨)، والتسهيل لعلوم التنزيل (١/ ٣٨٦)، وإرشاد العقل السليم (٤/ ٢٧٣)، وفتح القدير (٣/ ٢٣).

(٥) الدّرّ المصون (٦/ ٤٩١).

(٦) الكشاف (٢/ ٤٦٧)، وينظر: أساس البلاغة (١/ ٦٥٧).

(٧) ينظر: إرشاد العقل السليم (٤/ ٢٧٣).

وقد رد أبو حيان هذا المعنىٰ مستندا إلىٰ أنَّ الصرفيين لم يذكروا هذا المعنىٰ، قال: «وأمَّا أنَّه بِناء مبالغة يدل علىٰ الاجتهاد في الاستزادة من العصمة فلم يذكر التصريفيون هذا المعنىٰ لاسْتَفْعَلَ»[1]

وقد استغرب بعض الباحثين ردَّ أبي حيان وعلَّل ذلك؛ بأنّ «الاستزادة من العصمة طلب، والطلب هو المعنىٰ الأصل للصيغة، ولا حاجة بنا إلىٰ تصريح بالطلب حتىٰ يَكون الطلب صحيحا، فقد يدرك الطلب من غير تصريح، ثم إنَّه لا حاجة بنا إلىٰ تصريح من الصرفيين بالمعنىٰ، وذلك لأنَّ المعاني كثيرة»[2]

والذي يراه البحث أنَّ الباحث -حفظه الله- لو تأمّل كلام أبي حيّان لأدرك أنّه قصد معنىٰ المبالغة وليس معنىٰ الطلب، فإنَّ الصرفيين لم يذكروا من معاني (استفعل) المبالغة، وممّا يدل علىٰ ما ذهب إليه البحث أنّ أبا حيّان ذكر قول ابن عطيّة في معنىٰ استعصم وأنّه طلب العصمة ولم يتعقبه، ثمّ أعقبه بكلام الزمخشري المذكور آنفًا، وتعقبه بقوله: «والذي ذكر التصريفيون في استعصم أنَّه موافق لاعتصم، فاستفعل فيه موافق لافتعل، وهذا أجود من جعل استفعل فيه للطلب؛ لأنَّ اعتصم يدل علىٰ وجود اعتصامه، وطلب العصمة لا يدل علىٰ حصولها. وأمّا أنَّه بناء مبالغة يدل علىٰ الاجتهاد في الاستزادة من العصمة، فلم يذكر التصريفيون هذا المعنىٰ لاستفعل»[3]، فقد فرّق أبو حيّان بين استعصم التي تفيد الطلب، واستعصم التي تفيد المبالغة، فالمعنىٰ الأول جعل استعصم موافق اعتصم أجود منه، في حين أنكر المعنىٰ الثاني وهو المبالغة؛ لأنَّ الصرفيين لم يذكروا من معاني استفعل المبالغة، وإنْ كان البحث يوافق أبا حيّان في إنكاره معنىٰ المبالغة في وزن استفعل لا سيما في هذه الآية، فإنَّه يخالفه في تجويد موافقة استعصم لاعتصم علىٰ معنىٰ الطلب، ويميل الباحث إلىٰ قول جماهير

---

(١) البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٧٢).

(٢) الخلافات الصرفية في توجيه بعض الأبنية في القرآن الكريم (ص٤٢٩).

(٣) البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٧٢).

المفسرين ومن وافقهم من أهل اللغة في وجود معنىٰ الطلب، وما علّل به أبو حيان تجويده معنىٰ استعصم وهو موافقة اعتصم بقوله: «لأنَّ اعتصم يدل علىٰ وجود اعتصامه، وطلب العصمة لا يدل علىٰ حصولها»[1]، أمر لا يوافق عليه؛ إذْ قد يطلب الشيء المعدوم لإيجاده، أو يطلب الشيء الموجود للاستزادة منه، فليس الطلب خاصًا بإيجاد المعدوم، ومن ذلك قوله -تعالىٰ-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ [النساء: ١٣٦]، فقد خاطبهم بالإيمان الموجود وطلب منهم الإيمان ثانيًا لا لانعدامه ولكن للاستزادة منه، والله أعلم.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّه ربّما قصد الصرفيّون وأهل التفسير بالمبالغة: الفعل المزيد، فالفعل المجرد إذا أريد مبالغته زادوا فيه حروفًا لقصد المبالغة في المعنىٰ، فالفعل عَلِمَ إذا قصد المبالغة فيه زادوه لامًا وضعّفوا الفعل ليصبح عَلَّمَ، ومثله الفعل عصم واستعصم، غير أنَّ هذه المبالغة بهذا التفسير تبقي المعنىٰ الأصلي وتحافظ عليه، مع زيادة ومبالغة في المعنىٰ، والله أعلم.

فمن ذهب من أهل العلم إلىٰ القول بأنَّ معنىٰ استعصم في آية يوسف طلب العصمة لا يقصدون أنَّ يوسف كان مسلوب العصمة عند الطلب، بل لا يدور هذا في خلد العوام فضلًا عن العلماء الأعلام من ذوي النُّهىٰ والأحلام، ولعلّ أبا حيّان قال ما قال خوفًا من اعتزاليّات الزمخشري الخفيّة، فإنّ الزمخشري يغلّف اعتزاله بدهاء، ويخلع عليه خلعة الفصحاء، ليروج علىٰ فضلاء العلماء، ناهيك عن غيرهم من الدهماء.

ويوافق البحث قول من رأىٰ[2]: أنَّ السبب الذي دفع أبا حيان إلىٰ إخراج الصيغة من معناها **سبب عقدي يتعلّق بعصمة الأنبياء**، فقد رأىٰ أنَّه إذا أخذ بالمعنىٰ الذي ذكره الزمخشري انتفت العصمة عن يوسف عليه السلام؛ لأنَّ معنىٰ الطلب

---

(١) البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٧٢).

(٢) ينظر: الخلافات الصرفية في توجيه بعض الأبنية في القرآن الكريم (ص٤٣٠).

يدلّ علىٰ أنَّ الفعل غير موجود، ويسعىٰ الفاعل إلىٰ الحصول عليه؛ ولذلك قال أبو حيان: «لأن (اعتصم) يدل علىٰ وجود اعتصامه، وطلب العصمة لا يدل علىٰ حصولها»[1]، ولكنَّ تفسير الزمخشري للاستعصام دلَّ علىٰ أنَّ العصمة موجودة عند يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقوله: (كأنّه **في عصمة، وهو يجتهد في الاستزادة منها)** دليل واضح علىٰ أنَّ الزمخشري قد حافظ علىٰ المعنىٰ الذي وضعت عليه الصيغة، وهو الطلب والاستزادة من العصمة مع بقاء العصمة، وهو معنًى حسن كما قال السمين الحلبي، خلافًا لما فهمه أبو حيان، مع خوفنا من قول الزمخشري (كأنَّه في عصمة)، وما يزيل خوفنا أنَّ المعتزلة يقولون بعصمة الأنبياء، وإنْ كانوا يثبتونها بطريق العقل، والله أعلم.

---

(١) البحر المحيط في التفسير (٦/ ٢٧٢).

خاتمة والنتائج

بعد مصاحبة المصادر الأساسية في العقيدة والصرف لاستخراج المادة العلمية لموضوع (الأثر العقدي في التوجيه الصرفي) أعلن القلم توقفه عن الكتابة، وحط رحله بين أحضان النتائج التي من أهمها:

١- ربط الأثر العقدي بالتوجيه الصرفي موضوع لم يسبق إليه الباحث، ولم يسطره قلم من قبلُ ببحث مستقل بحسب علم الباحث.

٢- كثير من علماء ورؤوس الفرق أُتوا من قبل عجمتهم وجهلهم باللغة العربية لا سيما مجال التصريف، كما هو الحال عند عمرو بن عبيد المعتزلي الذي جهل التفريق بين صيغتي (وعد وأوعد) فأورث هذا الجهل انحرافًا خَطِرًا في باب الوعد والوعيد، وباب القدر.

٣- أعظم قضية عقدية في أصول الدين هي مسألة (كلام الله -تعالىٰ- والقرآن الكريم)، فقد اعتمدت الفرق علىٰ التوجيه الصرفي لليِّ نصوص الشرع وتسخيرها بما يتوافق مع أفكارها ومعتقداتها.

٤- الاعتماد علىٰ الاعتقاد أولًا، ثم تطويع البنىٰ والصيغ الصرفية لخدمة هذه العقيدة.

٥- من مظاهر الأثر العقدي في التوجيه الصرفي:

أ- عدم التفريق بين البنىٰ الصرفية جهلًا أو قصدًا، نحو: (وعد وأوعد) عند بعض رؤوس المعتزلة.

ب- انحراف معنىٰ الصيغ الصرفية باختراع دلالات ومعانٍ لم ترد عن العرب، كصيغة (فَعَّلَ) بمعنىٰ أوجد.

ج- اختيار المعنىٰ المعجمي للصيغ الصرفية التي لا تناسب السياق، كما فسَّرَت بعضُ الفرق التكليمَ بالتجريح، من قوله -تعالىٰ-: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

د- التلاعب بالمصطلحات اللغوية، والعبث بالألفاظ الشرعية.

٦- يمكن حصر اختلاف الفرق وتأثيرها العقدي في التوجيه الصرفي في محورين جامعين:

المحور الأول: الخلاف في توجيه أبنية الأسماء، والأفعال، والأبنية المشتركة بينهما، من خلال التصرف في صيغها وأوزانها، وإبدال صيغة بأخرىٰ، أو إخراجها من معانيها ودلالاتها إلىٰ معانٍ أُخر تتناسب مع تيكم العقائد، أو ادّعاء المجاز، أو التمثيل، أو جعلها من باب التخييل، وختام ذلك التحريف والتأويل، وتسليط النفي والتعطيل.

المحور الثاني: الخلاف في الاشتقاق، وتصريف جذر الكلمة؛ ولا شك أنّ الاختلاف في جذر الكلمة يؤدي إلىٰ اختلاف المعنىٰ، كما في اختلاف البصريين والكوفيين في اشتقاق الاسم، ونحو ذلك.

٧- أكثرُ الفرق اعتمادًا علىٰ التوجيه الصرفي في تدعيم عقائدها وتأكيدها والدفاع عنها هي: المعتزلة، والأشاعرة، ومن حذا حذوهم.

٨- أنَّ القضايا الكلامية الاعتقادية كان لها مدخل كبير في الجهود التأويلية لدىٰ الفرق والتي كان للتوجيهات الصرفية نصيب منها.

٩- أنَّ علماء الصرف قد أدركوا مبكرًا أثر العقيدة في التوجيه الصرفي، فجاء ذلك منثورًا في كتبهم، كابن جني وغيره.

١٠- لم يقتصر الأثر العقدي في بنية الكلمة بل تعداه إلىٰ دلالتها.

١١- دفع البحث محاولة بعض من أرجع أوائل الخلاف التصريفي بين المدرستين البصرة والكوفة إلىٰ تأثير المعتقد فيهما، كالخلاف في اشتقاق الأسماء.

١٢- تعدِّي الأثر العقدي المسائل الصرفية إلىٰ الحدود والمصطلحات، واختيار الحدّ والمصطلح الذي يتلاءم ويتناغم مع المعتقد، نحو: الكلام، والاسم، والفعل، والزمن، والتفضيل، والتعجب، والمبالغة، والتصغير، ونحوها.

١٣- لم يقف تأثير المعتقد في الحدود والمصطلحات اللغوية، حتىٰ تعدّاها إلىٰ الألفاظ والمصطلحات الشرعية، كما فعلته المرجئة في لفظ الإيمان، بل وصل الأمر ببعض الفرق إلىٰ التصرف في قلب معاني ألقاب الفرق كما صنعه أبو حاتم الرازي الشيعي في لقب المرجئة، وفسَّره بتقديم أبي بكر وعمر علىٰ عليٍّ رضي الله عنهم أجمعين، وهو تفسيرٌ غريبٌ شاذٌ واعتمد علىٰ التوجيه الصرفي في تبرير هذا الشذوذ.

١٤- ضرورة تحرير المصطلحات المتداخلة بين علمي العقيدة والتصريف؛ حتىٰ لا يقع اللبس والإبهام، فتزِلّ أقدام، وتضِلّ أفهام، وذلك مثل: مصطلح (التعدي واللزوم)، ومصطلح (الاشتقاق)، ونحوها.

١٥- إظهار الخفايا العقديَّة المستنبطة من الآيات القرآنية عند الفرق.

وفي نهاية النتائج يوصي الباحث إخوانه الباحثين بدراسة علماء الصرف الذين لهم توجّه عقديّ، ولهم مصنفات كثيرة في اللغة والتفسير ونحوها، ليعرفوا مدىٰ تأثير المعتقد في آرائهم وتوجيهاتهم الصرفية.

وأوصي القائمين علىٰ المؤسسات العلمية والبحثية أنْ يخصّصوا مجالا للصّرف القرآني أسوة بالنحو القرآني.

ثبت المراجع

